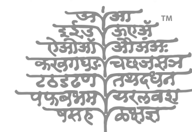
नवभारत

जून २०११

- दि. के. बेडेकर

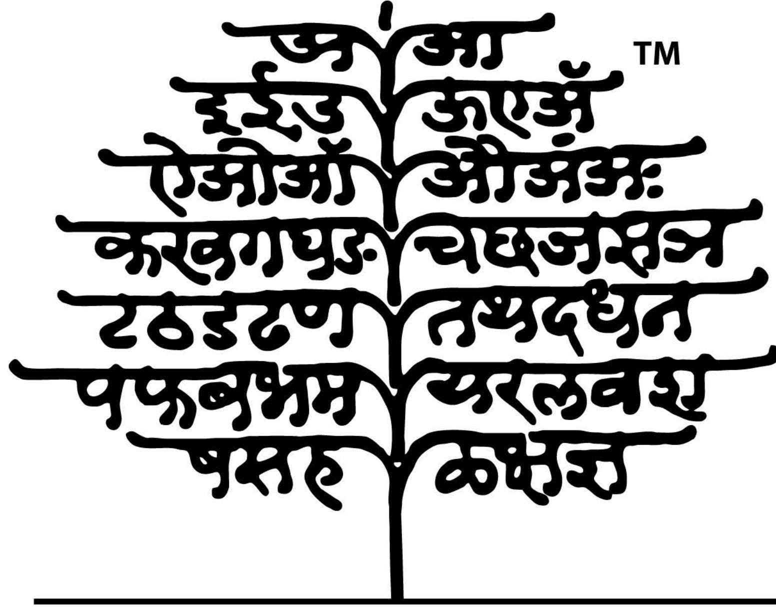




अनुक्रमणिका

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई



मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत







नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)

महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

आवाहन

'नवभारत' हे वैचारिक मासिक सुरू होऊन आता ६१ वर्षे झाली. साहजिकच मासिकाच्या मूळ कर्त्यांनी जे उद्देश डोळ्यांपुढे ठेवले होते, ते उद्देश स्वीकारून लिहिणारे लेखक व त्या उद्देशांविषयी आस्था बाळगणारे वाचक आता कमी होत चालले आहेत. तरीदेखील वैचारिक आदानप्रदानाचे समर्थ व्यासपीठ म्हणूनच 'नवभारता' ने कार्य करीत राहावे, असाच आमचा संकल्प आहे.

भारतीय परंपरेची ओळख व परिष्करण करून देणारे लेख येतच राहतील. परंतु, विज्ञान, अर्थकारण, तत्त्वज्ञानातील आधुनिक विचारप्रवाह, इतिहासलेखनाला आलेले नवे रूप इत्यादी विषयांची भाष्यरूपाने ओळख करून देणे, नवीन ग्रंथांची समीक्षा करणे, लोकसाहित्य, दलित वाङ्मय यांना जी काळानुरूप वळणे मिळत आहेत त्यांचा मागोवा ठेवणे या विषयांवर भर देणे अगत्याचे झाले आहे. लघुकथा, ललित लेख व कविता या 'नवभारता'ने पूर्वीही कक्षेबाहेर ठेवल्या नव्हत्या व आताही त्या कक्षेबाहेर ठेवलेल्या नाहीत.

आज तालुक्याच्या ठिकाणी महाविद्यालये निघाली आहेत. येथील शिक्षण मराठी भाषेतून चालते व ते योग्यच आहे. तथापि, इंग्रजी वा अन्य भारतीय भाषांतील विचारप्रवाहांशी या शिक्षणाचा संबंध राहू नये, ही खेदाची गोष्ट आहे. या महाविद्यालयांतील ग्रंथालयात अद्ययावत पुस्तके येत नाहीत व आली तरी ती वाचून सकस चर्चा करतील, असे अभ्यासूंचे गटही सहसा असत नाहीत. आमचे अनेक विद्यार्थी या महाविद्यालयांतून प्राध्यापक व प्राचार्य आहेत. त्यांनी ही व्यथा आमच्यापाशी बोलून दाखविली व असेही सांगितले की, 'नवभारता'तील काही लेखांच्या छायांकित प्रती काढून त्यांनी विद्यार्थ्यांना आवर्जून वाटल्या.

आमची अशी खात्री आहे की, महाविद्यालये, तेथील प्राध्यापक व विद्यार्थी तसेच गावोगावी विखुरलेले अभ्यासू नागरिक यांना 'नवभारत' वाचण्याची व त्यातील लेखांवर चर्चा करण्याची सवय लागून जाईल. या सर्वांनी आपले दर्जेदार लेख 'नवभारत' कडे अवश्य पाठवावेत.

यासाठी 'नवभारता'चा प्रसार झाला पाहिजे. आमची वाचकांना अशी विनंती आहे की, त्यांनी 'नवभारता'ला वर्गणीदार मिळवून देण्याची मोहीम चालवावी. जो वाचक पाच वर्गणीदार मिळवून देईल, त्याने सहाव्या व्यक्तीचे नाव व पत्ता कळवावा. त्या सहाव्या व्यक्तीला 'नवभारता' चे अंक वर्षभर आमच्याकडून विनाशुल्क पाठवले जातील. वर्गणीदार कोणत्याही महिन्यापासून होता येते.

वर्षाची वर्गणी रु. ३००/- असून वर्गणी, चेक/डी.डी./मनिऑर्डर यांच्याद्वारे 'नवभारता'च्या पत्त्यावर पाठवावी. चेक/डी.डी. 'नवभारत' मासिक, या नावाने ३१५, गंगापुरी, वाई ४१२८०३ या पत्त्यावर पाठवावे.

– संपादक मंडळ

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ६४। अंक ९। जून २०११
वैशाख/ज्येष्ठ शके १९३३
वार्षिक वर्गणी ३०० रुपये
या अंकाची किंमत रु. २५/-

नवभारतची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा, या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील, अशी काळजी घेतली जाईल.

---

*नवभारत, ऑक्टोबर १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई - ४१२८०३ (जि. सातारा).
फोन : (०२०) २५६७४०९३.

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
घ. वा. जोशी
व्यवस्थापक, नवभारत मासिक
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५, गंगापुरी,
वाई - ४१२८०३ (जि. सातारा)
फोन : (०२१६७) २२०००६.

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

नवभारत

जून २०११

अनुक्रमणिका

संपादकीय

१९१०-११ या वर्षी मराठी साहित्यात पुढे नावारूपाला आलेल्या अनेक व्यक्तींचा जन्म झाला. सुमारे ४६ साहित्यिकांची नावे सहजच मोजता येतील. कविवर्य बोरकर व कुसुमाग्रज, पु. भा. भावे, ना. बा. मर्ढेकर हे त्यांतील महत्त्वाचे साहित्यिक.

कै. दि. के. बेडेकर यांचा जन्म जून १९१० सालचा. संस्कृती, कला, साहित्य, अर्थशास्त्र इत्यादी विषयांचे गाढे अभ्यासक; जुन्या विचारांवर नवा प्रकाश टाकणारे विचारवंत; हेगेल व मार्क्स यांसारख्या इतिहासाचा उलगडा करणाऱ्या तत्त्वज्ञांचे आलोडन करणारे विद्वान अशा विविध भूमिकांतून त्यांनी मराठीतील विचारविश्वात स्वतःसाठी वैशिष्ट्यपूर्ण स्थान निर्माण करून ठेवले होते.

वाई, प्राज्ञपाठशाळा, 'नवभारत' आणि 'विश्वकोश' यांच्याशी त्यांचा निकटचा संबंध होता. त्यांचे अतिशय महत्त्वपूर्ण व मार्मिक असे लेख 'नवभारता'तून प्रसिद्ध झाले होते. 'विश्वकोश मंडळा'त काम करण्यासाठी कै. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी त्यांना आग्रहाने बोलावून घेतले होते.

अशा नाणावलेल्या विचारवंताच्या आता दुर्मीळ झालेल्या लेखांचा संग्रह 'नवभारता'चा विशेषांक म्हणून जून २०११ चा अंक प्रसिद्ध करावा, अशी आमची फार इच्छा होती. कारण जून २०११ मध्ये दि. के. बेडेकरांच्या आयुष्याची १०१ वर्षे पुरी झाली असती. या उद्देशाने आम्ही कै. दि. के. बेडेकर यांचे चिरंजीव श्री. सुधीर बेडेकर यांना विनंती केली, की त्यांनी या अंकाचे अतिथी-संपादकत्व स्वीकारावे व लेखांची निवड करावी.

श्री. सुधीर बेडेकर यांनी आमची विनंती अगत्यपूर्वक स्वीकारली व तत्परतेने हा अंक सिद्ध करून दिला, याबद्दल त्यांचे फार फार आभार.



निवड करताना

दि. के. बेडेकर यांच्या निवडक लेखांचा समावेश असलेला नवभारतचा विशेष अंक प्रसिद्ध होण्याला विशेष अर्थ आहे. नवभारतच्या सुरुवातीच्या काळापासून दि. के. बेडेकरांचे नवभारतशी जवळचे संबंध होते, १९४७ ते १९६४ या काळात त्यांनी नवभारतमध्ये २८ लेख लिहिलेले आहेत. त्यानंतर मात्र काही कारणांनी तसे संबंध राहिले नाहीत; १९६४ पासून १९७३ मधील त्यांच्या निधनापर्यंत त्यांचा फक्त एकच लेख १९७२ मध्ये प्रसिद्ध झालेला आढळतो.

पण बेडेकरांनी त्यांच्या आयुष्यात लिहिलेल्या सुमारे ७०० लेखांमधून पाच-सहा लेख निवडणे हे अवघडच काम होते. धर्म, तत्त्वज्ञान, इतिहास, साहित्यकला, समाजकारण व राजकारण, विज्ञान, सांस्कृतिक जीवन अशा अनेक क्षेत्रांमध्ये त्यांनी स्वतंत्र बुद्धीने मूलगामी चिंतन व लेखन केले. त्यांतल्या प्रत्येक क्षेत्राचा मासला द्यायचा, तरी ते अशक्य आहे. तेव्हा असे ठरवले, की त्यांचे ग्रंथात संग्रहित नसलेले व तुलनेने फारसे ठाऊक नसलेले लेख शक्यतो या अंकासाठी निवडावेत.

उदाहरणार्थ, साहित्यसमीक्षा व कलास्वरूपशास्त्र यांतील मौलिक योगदानाबद्दल त्यांचे नाव आहे. पण 'साहित्यविचार, साहित्य : निर्मिती व समीक्षा' आणि अन्य लेखसंग्रहांतील त्यांचे लेख अभ्यासकांना परिचित आहेत व उपलब्धही आहेत. तसेच यातु, दिव्यकथा व धर्म यांच्याबाबतचे त्यांचे चिंतन एक नवी दिशा दाखवणारे मूलगामी स्वरूपाचे आहे. पण 'धर्म-चिंतन', 'धर्मश्रद्धा : एक पुनर्विचार', 'अणुयुगातील मानवधर्म' या त्यांच्या पुस्तकांमध्ये ते सविस्तरपणे उपलब्ध आहे. त्यामुळे येथे या विषयांवरचे लेख घेतलेले नाहीत. (अर्थात सांख्यदर्शन व समर्थ रामदास यांवरील लेखांमध्ये त्यांच्या धर्मचिंतनाचे ओझरते दर्शन वाचकांना होईल.)

दि. के. बेडेकर मार्क्सवादी म्हणून ओळखले जातात. तसे ते होतेच. परंतु त्यांचा मार्क्सवाद बहुतांशी प्रचलित असलेला यांत्रिक, ठोकळेबाज, आर्थिकवादी व अतिरेकी वर्गवादी नव्हता. कार्ल मार्क्सची विचारपद्धती व मानवजीवनदृष्टी त्यांनी खोलवर जाऊन आत्मसात केली होती आणि खुल्या, जागरूक, साक्षेपी व सर्जनशील तऱ्हेने बाळगली व वापरली होती. 'मार्क्सचा समाजपरिवर्तनाचा दृष्टिकोण' हा या अंकातला पहिला लेख जुना (१९६७) असला, तरी मुद्दाम येथे घेतला आहे, ज्यायोगे त्यांच्या खास अशा मार्क्सवादी दृष्टीचा परिचय होईल. त्या काळी मराठीत अपरिचित असणाऱ्या 'परात्मभाव' या मार्क्सच्या महत्त्वाच्या संकल्पनेची मांडणी त्यांनी या लेखात केलेली आहे; तसेच तिच्या अनुषंगाने रशिया-चीनमधील समाजवादी समाजाच्या उभारणीची चिकित्सा केली आहे. त्यामुळे आजदेखील हे विवेचन महत्त्वाचे आहे.

त्यांच्या याच सर्जनशील मार्क्सवादी दृष्टिकोणाचा एक भाग म्हणजे भारतीय समाजवास्तव, तत्त्वज्ञान व धर्म यांच्याकडे युरोकेंद्रित व तथाकथित 'आधुनिक' बुद्धिवादी दृष्टीने न बघता (आणि अर्थातच पारंपरिक, आध्यात्मिक किंवा अतिराष्ट्रवादी दृष्टीने न बघता) येथील विचारविश्वाच्या वैशिष्ट्यपूर्णतेसह, येथील संदर्भ लक्षात घेऊन बघितले पाहिजे, असा त्यांचा आग्रह असे. खऱ्या वस्तुवादी इतिहासमीमांसेचा हाच अर्थ त्यांना अभिप्रेत होता. त्यांच्या या दृष्टीचा प्रत्यय सांख्यदर्शनावरील त्यांच्या लेखात येईल. सांख्यांना, निदान निरीश्वरवादी सांख्यांना, इतर काही मार्क्सवाद्यांप्रमाणे 'मटिरिॲलिस्ट' म्हणून टाकणे ते अमान्य करतात. त्रिगुणात्मक प्रकृतीच्या संकल्पनेची मुळे त्यांच्यामते खोलवर यातूमध्ये आहेत व भारतीय ग्रामसंस्था/जातिसंस्थेशी तिचा संबंध आहे.

संयुक्त महाराष्ट्र आंदोलनाच्या पूर्वतयारीच्या काळात बेडेकरांचे संयुक्त महाराष्ट्र (१९४७) हे पुस्तक खूपच गाजले व 'वाजले'ही होते. त्यामध्ये त्यांनी अशी भूमिका मांडलेली होती, की भारतातील विविध एकभाषिक लोकसमूहांना

राष्ट्रे मानावे, भारत हे अशा राष्ट्रांचे संघराज्य असावे आणि या घटकराष्ट्रांना स्वयंनिर्णयाचा हक्क असावा. अधिक विचारांती त्यांनी ही भूमिका बदलली आणि भारतीय राष्ट्रीयत्वाच्या पोटात एकभाषिक लोकसमूहांची राज्ये असावीत व त्यांना स्वायत्तता असावी, असे त्यांचे मत बनले. हा भूमिकांमधील बदल विशद करणारा म्हणून 'भाषिक राज्यांची भारतीय पार्श्वभूमी' (१९५६) हा लेख महत्त्वाचा आहेच; शिवाय भाषा, धर्म, संस्कृती, राष्ट्र व राज्य या संकल्पनांचा भारतीय इतिहासाच्या संदर्भातील अर्थ त्यामध्ये थोडक्यात त्यांनी स्पष्ट केलेला आहे.

ज्ञानेश्वर-तुकारामादी संतमेळ्यापासून समर्थ रामदासस्वामींना पूर्णपणे वेगळे काढून बघण्याची प्रवृत्ती बऱ्याचजणांमध्ये प्रचलित आहे. इतर संत निवृत्तिमार्गी तर समर्थ प्रवृत्तिमार्गी. इतर निष्क्रियता व भजनपूजन शिकवणारे तर समर्थ कर्ममार्गी. इतर नेभळट, टाळकुटे तर समर्थ बलोपासक, 'राजकारणी' (निदान राजकीय सल्लागार!). 'मनाचे श्लोक'मधील काही शब्दांच्या विवेचनातून बेडेकर असे दाखवतात, की हे चित्र खरे नाही. मूलतः समर्थसुद्धा भक्तिमार्गी संतपरंपरेतलेच आहेत. फरक फक्त तपशिलाचे आहेत. एवढेच नव्हे, तर त्यांच्या विचारांचा तात्त्विक पायादेखील शंकराचार्यांचा विवर्तवाद नसून ज्ञानदेवांप्रमाणेच काश्मिरी शैव मतामध्येच आहे. समर्थांवरील इतरही लेखनामध्ये त्यांनी हे मत मांडलेले आहे.

मार्क्सवादी असल्यामुळे साहजिकच विज्ञान-तंत्रज्ञान आणि त्याचे सामाजिक संदर्भ यांमध्ये दि. के. बेडेकरांना आस्था होती, ही गोष्ट फारशी ठाऊक नाही. म्हणून, अगदी प्राचीन काळापासून स्वातंत्र्योत्तर काळातील भारतातील विज्ञानाच्या विकासाचा ऐतिहासिक आढावा वस्तुनिष्ठ दृष्टीतून घेणारा त्यांचा लेख मुद्दाम येथे समाविष्ट केला आहे. भारतातील तत्त्वदर्शन-धर्मजीवन तसेच जातिसंस्था-ग्रामसंस्था यांच्या संदर्भात विज्ञानाच्या क्षेत्रातले चढउतार उकलून दाखवलेले आहेत.

मार्क्सइतकेच, किंबहुना त्याच्या आधीपासून, गांधीजी हे बेडेकरांच्या विचार-भावविश्वात अगदी अखेरपर्यंत उपस्थित होते (आणि प्रश्न विचारत होते). गांधीजींवर त्यांनी अनेकदा लिहिलेले आहे.

केवळ पाच-सहा लेखांच्या गुच्छामध्ये याहून काय देणार?

– सुधीर बेडेकर

अनुक्रमणिका

दि. के. बेडेकर चरित्रपट

१९१०	८ जून जन्म. सातारा येथे. पाचवीपर्यंत शालेय शिक्षण सातारा. त्यानंतर वडलांच्या बदल्यांमुळे कारवार, इंदूर, उज्जैन येथे.
१९२५	उज्जैन येथून मॅट्रिक.
१९२८	इंटर सायन्स उत्तीर्ण. कराची इंजिनियरिंग कॉलेजात प्रवेश.
१९३०	घर सोडून शांतिनिकेतन येथे नंदलाल बोस यांच्याकडे चित्रकला शिक्षणासाठी गेले. बनारस हिंदू विद्यापीठात बी. ए. ला प्रवेश. नगर, कोपरगाव येथे जंगल सत्याग्रहात सहभाग.
१९३२	बी. ए. तत्त्वज्ञान पदवी. बॉम्बे स्कूल ऑफ इकॉनॉमिक्स अँड सोशॉलॉजीत एक-दोन महिने डॉ. घुर्ये यांच्याकडे. ट्रेड युनियनमध्ये कार्य. मुंबईतील बोल्शेविक गटात प्रवेश. हा गट पुढे १९३४ मध्ये कम्युनिस्ट पक्षात विलीन. १९३२ ते १९३८ मुंबई, नागपूर, अजमेर येथे पक्षकार्य.
१९३८	दिल्लीत FICCI कार्यालयात व काँग्रेस कार्यालयात कार्य. त्यानंतर एक वर्ष बनारस येथे कार्य. डॉ. सुशीला परांजपे यांच्याशी विवाह.
१९४०	डिसेंबर ४० ते एप्रिल ४२ तुरुंगवास. देवळी, राजस्थान.
१९४३-५०	पुण्यात पक्षकार्य, १९३६ पासून सुरू केलेल्य लेखनास यापुढे अधिक वेळ.
१९५०	कम्युनिस्ट पक्षातून बाहेर पडले. पक्षाच्या अतिरेकी 'रणदिवे लाइन' व तत्सम धोरणांमुळे मतभेद.
१९५४	पुणे विद्यापीठातून एम. ए. तत्त्वज्ञान पदवी. 'साहित्य : निर्मिती आणि समीक्षा' लेखसंग्रह प्रकाशित. १९५४ ते १९५७ नाशिकच्या ह. प्रा. ठा. कॉलेजमध्ये अध्यापन.
१९५७	एप्रिल ते सप्टेंबर 'भूदानयज्ञ' साप्ताहिकाचे संपादन.
१९५८	पुण्यात गोखले अर्थशास्त्र संस्थेच्या 'अर्थविज्ञान' या नियतकालिकाचे संपादन. ऑक्टोबर ५८ ते मे १९६२.
१९६२	मे १९६२ ते मार्च १९६४ वाईला विश्वकोश मंडळात नोकरी. १९६४ 'साहित्यविचार' प्रकाशन. एप्रिल १९६१ ते मार्च १९६३ म. सा. प. पत्रिका संपादन.
१९६६	'हेगेल : जीवन आणि तत्त्वज्ञान' व 'केशवसुतांची काव्यदृष्टी' प्रकाशित.
१९६७	गोखले अर्थशास्त्र संस्थेत नोकरी. १९६७ ते १९७३.
१९७३	३ मे १९७३ कर्करोगावरील शस्त्रक्रियेदरम्यान निधन.

दि. के. बेडेकर यांचे प्रकाशित ग्रंथ

१) हिंदी उद्योगधंद्यात राबणाऱ्या स्त्रिया व मुले, १९३६.
२) सोविएत राष्ट्रे व लोक, १९४७.
३) संयुक्त महाराष्ट्र, १९४७.
४) जपान, १९४८.
५) सुमित्रानंदन पंत, १९४८.
६) साहित्य : निर्मिती आणि समीक्षा, १९५४.
७) साहित्यविचार, १९६४.
८) हेगेल : जीवन आणि तत्त्वज्ञान, १९६६.
९) केशवसुतांची काव्यदृष्टी, १९६६.
१०) आधुनिक मराठी काव्य : उदय, विकास आणि भवितव्य, १९६९.
११) समाजचिंतन, १९६९.
१२) अणुयुगातील मानवधर्म, १९७१.
१३) अस्तित्ववादाची ओळख, १९७२.
१४) विचारयात्रा, १९७५.
१५) धर्मचिंतन, १९७७.
१६) ललितचिंतन, १९८३.
१७) धर्मश्रद्धा : एक पुनर्विचार, १९७७.

अनुवाद :
धर्म – लेनिन, १९७२.

संपादन :
चार जुने मराठी अर्थशास्त्रीय ग्रंथ (१८४३-१८५५)

इंग्रजी :
Towards Understanding Gandhi, 1975.

अनुक्रमणिका

दि. के. बेडेकर चरित्रपट

१९१० ८ जून जन्म. सातारा येथे. पाचवीपर्यंत शालेय शिक्षण सातारा. त्यानंतर वडलांच्या बदल्यांमुळे कारवार, इंदूर, उज्जैन येथे.

१९२५ उज्जैन येथून मॅट्रिक.

१९२८ इंटर सायन्स उत्तीर्ण. कराची इंजिनियरिंग कॉलेजात प्रवेश.

१९३० घर सोडून शांतिनिकेतन येथे नंदलाल बोस यांच्याकडे चित्रकला शिक्षणासाठी गेले.
बनारस हिंदू विद्यापीठात बी. ए. ला प्रवेश.
नगर, कोपरगाव येथे जंगल सत्याग्रहात सहभाग.

१९३२ बी. ए. तत्त्वज्ञान पदवी.
बॉम्बे स्कूल ऑफ इकॉनॉमिक्स अँड सोशॉलॉजीत एक-दोन महिने डॉ. घुर्ये यांच्याकडे.
ट्रेड युनियनमध्ये कार्य. मुंबईतील बोल्शेविक गटात प्रवेश.
हा गट पुढे १९३४ मध्ये कम्युनिस्ट पक्षात विलीन.
१९३२ ते १९३८ मुंबई, नागपूर, अजमेर येथे पक्षकार्य.

१९३८ दिल्लीत FICCI कार्यालयात व काँग्रेस कार्यालयात कार्य.
त्यानंतर एक वर्ष बनारस येथे कार्य.
डॉ. सुशीला परांजपे यांच्याशी विवाह.

१९४० डिसेंबर ४० ते एप्रिल ४२ तुरुंगवास. देवळी, राजस्थान.

१९४३-५० पुण्यात पक्षकार्य, १९३६ पासून सुरू केलेल्य लेखनास यापुढे अधिक वेळ.

१९५० कम्युनिस्ट पक्षातून बाहेर पडले. पक्षाच्या अतिरेकी 'रणदिवे लाइन' व तत्सम धोरणांमुळे मतभेद.

१९५४ पुणे विद्यापीठातून एम. ए. तत्त्वज्ञान पदवी. 'साहित्य : निर्मिती आणि समीक्षा' लेखसंग्रह प्रकाशित.
१९५४ ते १९५७ नाशिकच्या ह. प्रा. ठा. कॉलेजमध्ये अध्यापन.

१९५७ एप्रिल ते सप्टेंबर 'भूदानयज्ञ' साप्ताहिकाचे संपादन.

१९५८ पुण्यात गोखले अर्थशास्त्र संस्थेच्या 'अर्थविज्ञान' या नियतकालिकाचे संपादन. ऑक्टोबर ५८ ते मे १९६२.

१९६२ मे १९६२ ते मार्च १९६४ वाईला विश्वकोश मंडळात नोकरी.
१९६४ 'साहित्यविचार' प्रकाशन.
एप्रिल १९६१ ते मार्च १९६३ म. सा. प. पत्रिका संपादन.

१९६६ 'हेगेल : जीवन आणि तत्त्वज्ञान' व 'केशवसुतांची काव्यदृष्टी' प्रकाशित.

१९६७ गोखले अर्थशास्त्र संस्थेत नोकरी. १९६७ ते १९७३.

१९७३ ३ मे १९७३ कर्करोगावरील शस्त्रक्रियेदरम्यान निधन.

अनुक्रमणिका

दि. के. बेडेकर यांचे प्रकाशित ग्रंथ

१) हिंदी उद्योगधंद्यात राबणाऱ्या स्त्रिया व मुले, १९३६.
२) सोविएत राष्ट्रे व लोक, १९४७.
३) संयुक्त महाराष्ट्र, १९४७.
४) जपान, १९४८.
५) सुमित्रानंदन पंत, १९४८.
६) साहित्य : निर्मिती आणि समीक्षा, १९५४.
७) साहित्यविचार, १९६४.
८) हेगेल : जीवन आणि तत्त्वज्ञान, १९६६.
९) केशवसुतांची काव्यदृष्टी, १९६६.
१०) आधुनिक मराठी काव्य : उदय, विकास आणि भवितव्य, १९६९.
११) समाजचिंतन, १९६९.
१२) अणुयुगातील मानवधर्म, १९७१.
१३) अस्तित्ववादाची ओळख, १९७२.
१४) विचारयात्रा, १९७५.
१५) धर्मचिंतन, १९७७.
१६) ललितचिंतन, १९८३.
१७) धर्मश्रद्धा : एक पुनर्विचार, १९७७.

अनुवाद :
धर्म – लेनिन, १९७२.

संपादन :
चार जुने मराठी अर्थशास्त्रीय ग्रंथ (१८४३-१८५५)

इंग्रजी :
Towards Understanding Gandhi, 1975.

मार्क्सचा समाजपरिवर्तनाचा दृष्टिकोण

मनुष्याला निसर्गाचे रूप थोडेफार आज कळले आहे; तसेच आपल्या मनाचे स्वरूपही थोडे कळले आहे. अनेक शतके प्रयत्न करीत करीत आजचे ज्ञान माणसाने कमाविले आहे. या प्रयत्नात ज्यांचे कर्तृत्व मोठे आहे, अशी माणसे प्राचीन व मध्ययुगीन काळांत सर्व देशांत होऊन गेली. आधुनिक काळात देकार्त व न्यूटन, नंतर स्पिनोझा, हेगेल, डार्विन, फ्राईड, कार्ल मार्क्स व आइनस्टाईन अशी विचारवंतांची नावे घेता येतील. या सर्वांनी मिळून माणसाला निसर्गाबद्दल व मानवी जीवनाबद्दल एक दृष्टी दिली आहे. ही दृष्टी स्वीकारणारा माणूस कोणा एका विचारवंताचा शिष्य नसून या सर्वांचा अनुयायी असतो. माझी स्वतःची ही भूमिका आहे.

मानवाला स्वतःच्या शरीराबद्दल, मनाबद्दल व श्रेया-बद्दल वास्तव कल्पना देणारे अलीकडचे विचारवंत म्हणून मार्क्स, डार्विन, फ्राईड या तिघांची नावे घेता येतील. या तिघांच्याही प्रमेयांचा व शिकवणींचा विलक्षण विपर्यास झालेला आढळतो. 'बळी तो कान पिळी' हा निसर्गाचा नियम ओळखून माणसाने वागावे, असे डार्विनने सांगितले नाही. हिंसा व भोगवाद यांची शिकवण मार्क्सने दिलेली नाही. कामवासनेला स्वैर सोडावे असे फ्राईडने सांगितले नाही. पण नेमके हेच अपसिद्धान्त त्यांच्यावर लादले जातात. असे होणे विपरीत असले, तरी विस्मयकारक नाही. डार्विन, मार्क्स व फ्राईड यांनी सांगितले एक व लोकांना दिसले वेगळेच, असा प्रकार घडला. ते साह-जिकच होते. सवयीच्या चष्म्यातून पाहण्याचा अधूपणा मानवी मनातच आहे; सर्जनक्षम मानवी मनाला ती मर्यादा आहेच.

मार्क्सच्या प्रमेयांबाबत व दृष्टिकोणाबाबत असे घडले आहे की, मार्क्सच्या विरोधकांइतकेच त्याच्या समर्थकांनाही सवयीच्या अधूपणाने नाडले आहे. माव-त्से-तुंगचा 'मार्क्स-वाद', रशियन नेत्यांचा 'मार्क्सवाद' आणि देशोदेशींच्या मार्क्सवाद्यांचा 'मार्क्सवाद' ही मार्क्सच्या शिकवणीची सापेक्ष प्रतिबिंबे आहेत. मार्क्सच्या विरोधकांना दिसलेली मार्क्सवादाची हिंसात्मक व भोगवादी रूपेही तशीच आहेत.

या गोंधळातून बाहेर पडण्याची आशा करणेही अवघड आहे. पण, त्यासाठी प्रयत्न करावयास हवा. रशियन, चिनी किंवा अन्य कोणत्याही घटनांकडे बोट दाखवून 'हा पाहा प्रत्यक्ष अवतरलेला मार्क्सवाद', असे म्हणण्याचा मोह टाळला तरच हा प्रयत्न करता येईल. हिरोशिमाच्या संहाराकडे बोट दाखवून, अणुशक्तीचे तत्त्व सांगणाऱ्या आइन्स्टाइनचे मन आपण समजावून घेत नाही. लैंगिक स्वैराचाराकडे पाहून फ्राईडचे सिद्धान्त कळण्याची आशा आपण करीत नाही. तोच न्याय मार्क्सच्या प्रमेयांच्या बाबतीत मानावयास हवा.

मार्क्सच्या दृष्टीने समाजपरिवर्तन आवश्यक आहे. पण समाजपरिवर्तन हे त्याच्या दृष्टीने एक केवळ साधन आहे. त्याचे साध्य कोणते? तर मनुष्यमात्राचे परिवर्तन. या परिवर्तनाचे स्वरूप व त्यासाठी मार्क्सने सांगितलेला मार्ग यांचे विवेचन प्रस्तुत लेखात करावयाचे आहे.

मनुष्यमात्राच्या केवळ बाह्य आचारांत किंवा वेशभूषेत फरक झाल्याने काही साधणार नाही, तसेच केवळ संस्था, चालीरीती आणि संकेत यांत बदल करून खरे परिवर्तन होणार नाही, असे कोणीही म्हणेल. मार्क्सचेही तेच म्हणणे आहे. फरक व्हावयाचा तो मुळातच झाला पाहिजे; म्हणजे माणसांच्या मनांत, दृष्टीत व भावनांतच झाला पाहिजे. पण माणसाच्या मनांत बदल व्हावयाची गरज आहे का? व असेल तर ती कशी उत्पन्न झाली, हा खरा प्रश्न आहे. हा प्रश्नच प्रथम समजावून घेतला पाहिजे. नंतर त्याच्या उत्तराचा विचार केला पाहिजे.

हा प्रश्न युरोपच्या तत्त्वज्ञांनी शोधला; म्हणजे या प्रश्नाच्या दिशेने मानवी मनाचा त्यांनी शोध घेतला. मार्क्सच्या आधी हेगेलने या प्रश्नाची आपल्या पद्धतीने मांडणी केली व मानवी मनाच्या 'परात्मभावा'चे प्रमेय मांडले.

मार्क्सने ते प्रमेय स्वीकारून या प्रश्नाची आपल्या पद्धतीने नवी मांडणी केली. हेगेलची मांडणी 'चिद्‌वादी' तर मार्क्सची 'जडवादी' असा भेद आहे; पण तरी 'परात्मभावा'चे तत्त्व दोघांनी मानले आहे ते समान अर्थानेच.

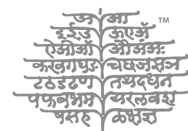
'परात्मभाव' हा शब्द इंग्रजीतल्या 'एलीनेशन' (alienation) या शब्दासाठी मी योजीत आहे. माणसाचे मन आपलेपणाला विसरून गेले आहे व दुसऱ्या, बाह्य आणि परक्या गोष्टींना इतके शरण गेले आहे, की हे परत्वच मनाला पुरते ग्रासीत आहे. मनाची ही आगंतुक वृत्ती म्हणजेच परत्वाला सर्वस्व मानण्याचा 'परात्मभाव'. देहाची सुखदु:खे म्हणजेच सारे काही असे मानणारा माणूस 'देहात्मबुद्धी'ने ग्रासलेला असतो, असे भारतीय अध्यात्माच्या परिभाषेत म्हटले जाते. या मिथ्या कल्पनेतून मुक्त होऊन माणसाने आत्म्याचे स्वरूप ओळखणे हे आध्यात्मिक श्रेय मानले जाते. 'परात्मभावा'ची कल्पना मुळात वेगळी आहे. इथे 'आत्म्या'च्या स्वरूपाचा प्रश्न नसून मनुष्यत्वाचा म्हणजे मनुष्याच्या स्वरूपाचा प्रश्न आहे. मनुष्यत्वाला विसरून जेव्हा मिथ्या अशा परात्मतेला माणूस शरण जातो, तेव्हा अनर्थ होतो; माणूस आपल्या जीवनालाच पारखा होतो. 'परात्मता' ही भ्रांती आहे, पण ती मानवी मनाला ग्रासते खरी. ह्या भ्रांतीचा निरास ज्ञानाने होऊ शकतो. मार्क्सच्या मते त्याचे तत्त्वज्ञान या निरासासाठी आहे.

'परात्मते'चा अर्थ विशद होण्यासाठी दोन साधी उदाहरणे घेऊ. एखाद्या अरण्यात अंजन, बाभळ, पिंपळ, औदुंबर असे वृक्ष वाढत असतात. निसर्गामध्ये सारे वृक्ष सारखेच. पण मनुष्य त्या अरण्यात आला, की आपल्या मनातील कल्पना घेऊन येतो. माणसाने आपल्या मनात पावित्र्याची कल्पना निर्माण केली असल्याने त्याला सगळे वृक्ष सारखे नसतात. तो असे मानतो, की औदुंबर व पिंपळ हे वृक्ष पवित्र आहेत. मग तो या वृक्षांना वेगळे मानतो व आजूबाजूचे दगड घेऊन त्या वृक्षांना पार बांधतो. तेथेच एक दगड ठेवून त्याला देव मानतो. पिंपळाला प्रदक्षिणा घालून किंवा देवापुढे दंडवत घालून आपण पावित्र्य किंवा पुण्य मिळवू, अशी श्रद्धा तो बाळगतो व त्याप्रमाणे कृती करतो.

माणसाने आपल्या अंत:करणातील पावित्र्याची भावना बाहेर मूर्त केली व तिला तो 'पर' मानू लागला. माणसाने आपली बुद्धी गहाण टाकू नये, असा उपदेश केला जातो. कारण असे आहे की माणसाच्या मनाची ही एक प्रवृत्ती आहे, की तो आपले स्वत्व, मन, बुद्धी व कल्पना गहाण टाकतो. हे नकळत घडते. कारण स्वाभाविक आहे. 'मन एव मनुष्याणां कारणं बंधमोक्षयो:' या वचनात हेच सांगितले आहे. जे मानुष आहे त्याला अ-मानुष, बाह्य मानण्यामुळे माणूस 'परत्त्वाच्या अधीन होतो', 'परात्मता' हीच त्याच्या मनाला व्यापून व ग्रासून टाकते.

दुसरे एक व्यवहारातलेच उदाहरण घेऊ. कुटुंबामध्ये आई-बाप, भावंडे, नातवंडे यांच्यातील व्यवहार कौटुंबिक जिव्हाळ्याने चालतात. श्रमविभाग व विषमता असते; पण स्पर्धा व लोभ नसतो. असला तरी तो प्रेमाच्या सावलीत व मर्यादेत असतो. पैशाचा रोखठोक व्यवहार बाहेर असतो. त्याचा कौटुंबिक नात्यांत शिरकाव नसतो. पण कुटुंबाची लक्ष्मणरेषा ओलांडून बाहेर पाऊल टाकले, की माणूस पैशाच्या पिशाच्चाने झपाटला जातो. प्राचीन काळापासून संपत्तीची हाव माणसाला बाधलेली दिसते. पूर्वीच्या काळी सोने, हिरे, माणके, पशू, स्त्रिया, गुलाम यांच्यासाठी हाव होती व राज्याची हाव म्हणजे संपत्तीची हावच होती. कुरुक्षेत्रे रक्ताने न्हाली ती राज्यलोभानेच. आज गुलामांची खरेदी-विक्री होत नाही, सिंहासनासाठी लढाया होत नाहीत, हा फरक खरा; पण तो वरवरचा आहे. संपत्ती पूर्वी वस्तुरूपात साठविली जात होती; आता ती कागदी चलनाच्या निराकार, निर्गुण रूपात, बँकांच्या गूढ व्यवहारांत साठविली जाते. लढाया होतातच, फक्त त्या शांततेसाठी लढल्या जातात! क्षत्रियाला प्राप्य 'स्वर्गा'साठी नव्हे!

'संपत्ती' निर्माण करतो माणूस; पण ती बाहेर उभी ठाकलेली अमानुष शक्ती बनून माणसाला ग्रासून टाकते. या किमयेचा अर्थ माणूस संपत्तीच्या परात्मतेला शरण जातो. श्रीमंत माणूसही या परात्मतेने गुलाम झालेला असतो. संपत्तीच्या लोभाने त्याचे मन भारलेले असते. कधी एखाद्या श्रीमंताला या लोभाची शिसारी आली, तर तो साऱ्या संपत्तीचे दान देऊन टाकतो व मुक्त होऊन कशाच्या तरी भजनी लागतो. पण त्यामुळे संपत्तीच्या अमानुष शक्तीची मानवजातीवरील मगरमिठी ढिली होत





नाही. पूर्वापार ज्ञात संस्कृतींच्या भव्य-निर्घृण इतिहासात, राजवंशांच्या व राष्ट्रांच्या उदयास्तांत हेच संपत्तीचे भूत सुदैवी, कर्तृत्ववान व पराक्रमी व्यक्तींच्या मानगुटीला बसलेले आढळते. आणि दुर्दैवी, गरीब सामान्यांच्या नशिबी संपत्तीच्या अभावी भोगावी लागणारी गुलामगिरी व भाकरीची चिंता हे 'जडवादी' अध्यात्म आलेले दिसते. हे मुके अध्यात्म व मोठ्यांचे बोलके अध्यात्म शेवटी एकच असते.

कौटुंबिक जीवनात माणूस हा मानुष वृत्तीने, अंतः-करणाने, नांदू शकतो. पण आपल्याच मनातून 'संपत्ती'चे दैवत, ही ग्रासणारी 'परात्मता', तो निर्माण करतो. देव-दानवांना निर्माण करून त्यांना शरण जाणारा माणूस त्याच किमयेने संपत्तीच्या स्व-निर्मित, अमानुष, बाह्य शक्तीला शरण जातो. एकदा शरण गेल्यावर त्याच्या सर्व सर्जनशीलतेचे सामर्थ्य या शक्तीलाच लाभत जाते. ती माणसाच्याच कर्तृत्वावर पोसत जाऊन माणसाला जास्त क्षुद्र बनवीत जाते. आज संपन्न देशांतही माणसे भयभीत आहेत, जीवनाला तुच्छ मानण्याची त्यांची वृत्ती बळावत आहे, या ना त्या धर्माची सावली ती शोधीत आहेत. याचे प्रतिबिंब व वेदना आजच्या युरोपीय साहित्यात फार उत्कटतेने आढळतात. तत्त्वचिंतनातही तीच व्यथा बोलकी होते. 'मीपण' हरवलेली व्यक्ती आक्रंदताना दिसते. पण खोलवर पाहिले तर व्यक्तिव्यक्तींनी बनलेली मानवजातच आज 'मीपण', स्वत्व, मानुषता हरवून बसलेली आहे व भांबावलेली आहे. आजच नव्हे, तर गेली दोन शतके ही अवस्था आहे व मार्क्सला तिची जाणीव आहे. या जाणिवेतून त्याने आपले समाजपरिवर्तनाचे प्रमेय, 'परात्मते'च्या निरासाचे तत्त्व, मांडले आहे.

परात्मतेचा निरास म्हणजेच मानुषतेचा लाभ. हा व्हावयाचा तो माणसाला, म्हणजे जे आपले आहे तेच आपल्याला परत लाभणे आहे. 'नरेच केला हीन किती नर' या आर्त वेदनेत हाच अर्थ आहे. नराला वानर व्हायचे नसून नरत्वाचे भान परत मिळवावयाचे आहे; तसेच त्याला नारायण व्हावयाचे नसून परात्मतेचे पटल दूर करावयाचे आहे. सॉक्रेटिसपासून व उपनिषदांतील ऋषींपासून सर्वांनी हा उपदेश केला आहे, की 'स्वतःला ओळखा', 'आत्मा वा रे मन्तव्यः' इत्यादी. पण या 'स्व'वर, 'आत्म्या'वर, परात्मतेचे पटल होते. हजारो वर्षांच्या ज्ञानसाधनेने हे पटल विरत विरत आज पारदर्शक झाले आहे व माणसाला आपले विश्वातले प्रत्यक्ष स्थान, प्राणिमात्रांशी सहोदरत्वाचे नाते, मनातील गुणदोष थोडेफार कळले आहेत. आपले मानुष सामर्थ्य व मर्यादा उमगल्या आहेत. 'परात्मते'च्या पोटी उपजणारे भय, विरक्ती, अहंकार, विराटतेची स्वप्ने व क्षुद्रतेची आणि शरणागतीची भावना हे सारे आता निरस्त होणे शक्य झाले आहे. दुसरीकडे, मानवी संस्थात्मक जीवन, उत्पादनाच्या साधनांची प्रगल्भता, विज्ञानाची प्रगती व ज्ञानाचा सार्वत्रिक प्रसार इत्यादी गोष्टी उपलब्ध झाल्यामुळे व्यक्तिमात्राला अन्न, वस्त्र, निवारा, काम आणि विश्रांती व आरोग्य मिळून एका सहकारी शांततामय मानवजीवनाच्या किमान गरजांचा पाया सुदृढ करणे शक्य झाले आहे.

मार्क्सच्या काळी ही सारी मानसिक व भौतिक अवस्था आजच्याइतकी परिपक्व नव्हती. तरी आजच्या अवस्थेचे अंधूक दर्शन घडू शकेल, एवढे बदल मार्क्सच्या आधी सुमारे शंभर वर्षे तरी घडत आले होते. वर्गकलहाचे रूप मार्क्सच्या आधीच स्पष्ट झाले होते. कम्युनिझमचे ख्रिश्चनधर्मप्रणीत स्वप्न आणि मनोराज्ये व स्वप्ने पाहणारे तत्त्वज्ञ मार्क्सच्या बरेच आधी झाले होते. मार्क्सने सांगितले ते पूर्वसूरींच्या कल्पनांचे दृढीकरण व सुसूत्रीकरण होते व म्हणूनच ते युरोपीय मानवाच्या मनोभूमीत रुजू शकले. मानवाने परात्मतेचा भ्रम स्वीकारून केलेला संस्कृति-प्रपंच व भौतिक जीवनाचा पसारा जेव्हा समग्र मानव-जातीला ग्रासून भयभीत करू लागला, तेव्हा या परात्मतेचा भीषण अर्थ माणसाला कळू लागला. मगच मानुषतेच्या मूळ स्रोताकडे, एका आदिम निरागस अवस्थेकडे परत वळण्याचे स्वप्न विचारवंतांना दिसू लागले. साहित्यात, कलेत व सर्वच क्षेत्रांत 'रोमॅन्टिक' पंथ प्रभावी होऊ लागला. 'निसर्ग', 'बाल्य', 'अंतःप्रेरणेची निरागसता' यांना पावित्र्य आले. मार्क्सच्या अंतःकरणात हा 'रोमॅन्टिसिझम' नांदत आहे खरा; पण त्याच्या बुद्धीने विज्ञानाचे संस्कारही घेतले. त्यामुळे, मानुषतेचा परत लाभ म्हणजे नुसते मानवजातीच्या बाल्याकडे, निरागसतेकडे, निसर्गाकडे वळणे आहे, असे तो मानीत नाही. समाजाचे व व्यक्तीचे परिवर्तन म्हणजे केवळ 'माहेरी' जाणे, पुन्हा प्रारंभबिंदूकडे

अनुक्रमणिका

पोचणे नाही. तो असे मानतो, की परात्मतेच्या पोटी झालेल्या अनर्थालाही अर्थ आहे. प्रगल्भतेसाठी बालकाला धडे शिकावे लागतात, कुमारावस्थेतील स्वप्ने, दुःखे, मनोभंग व काळोख यांतून जावे लागते. मगच स्वतःचे व्यक्तित्व व स्व-तंत्रता लाभते. तेच सायास म्हणजे आजवरचा मानवाचा इतिहास, असे मार्क्स मानतो.

समाजपरिवर्तनाबाबत मार्क्सचा दृष्टिकोण असा आहे. माणसाला मानुषतेचा एका उच्चतर स्तरावर परतलाभ, त्यासाठी परात्मतेच्या भ्रमाचा निरास, हेच मार्क्सचे साध्य आहे. माणसाने स्वतःच निर्माण केलेले 'दुरितांचे तिमिर' त्याने नष्ट करावे, स्वतःला ओळखावे व मनुष्यत्वाने नटलेले मानवजीवन स्वतः निर्माण करावे, ही त्याची शिकवण आहे. कम्युनिस्ट जाहीरनाम्याच्या शेवटी त्याने म्हटले आहे की, "कामकऱ्यांनो! गमावण्यासारखे काही तुमच्याजवळ नाही, फक्त बेड्याच आहेत. आणि मिळविण्यासारखी आहेत ती म्हणजे नवी जगेच." जाहीरनाम्याच्या मर्यादा या उद्गारांना आहेत. मार्क्सच्या तत्त्वज्ञानाचे समग्र रूप लक्षात घेतले, तर त्याचा अर्थ व आशय विस्तारावा लागेल. कामकऱ्यांच्याच नव्हे तर मानवमात्राच्या जवळचे सारे गमाविल्यासारखे, हरपल्यासारखे आहे. सर्वांच्याच मनांवर परात्मतेच्या, भयाच्या, लोभाच्या व वैराच्या शृंखला आहेत. भांडवलदार व मजूर, पंडित व अडाणी, सारेच बद्ध आहेत. संसदीय लोकशाहीचे संकेत मानणारा समाज व न मानणारा समाज एकमेकांशी भयाने बांधलेले आहेत व हे भय लोकशाहीला सर्वत्र विकलांग करीत आहे. हे भय व या शृंखला सगळ्यांनाच तोडावयाच्या आहेत व एकदमच त्या तुटू शकणार आहेत. आणि जर त्या तुटल्या तरच आजवरचा काळोख संपून मानवजातीपुढे नवी क्षितिजे प्रकाशणार आहेत.

पण मानवापुढे आजतर भयाचा काळोख आहे. आशावादाचा आधार मग कोठे आहे? तर तो मानुषतेतच आहे. मनुष्य कसा आहे? तर तो इतर प्राण्यांसारखा आपल्या देहाच्या व मनाच्या मर्यादांनी वेढलेला आहे. पण त्याचे मन सर्जनशील आहे. इतरांबद्दल प्रेम वाटण्याचे सामर्थ्य त्या मनाला आहे. परिस्थितीचे आकलन करून तिला ईप्सित रूप देण्याचे मनोधैर्य व कौशल्य मानवी मनात व कर्तृत्वात आहे. म्हणूनच पाषाणयुगातील मानव आजवरचा इतिहास घडवू शकला. हा इतिहास हाच मानुषतेच्या सामर्थ्याचा एकमेव पुरावा आहे व तेच भविष्यासाठी आश्वासन आहे. यात गूढ असे काही नाही. मानुषतेला कोणत्याही 'परात्म' शक्तीच्या आशीर्वादाची येथे भुलावण नाही. मार्क्सचा मानवतावाद मानुषतेच्या या प्रत्यक्ष आधारावर उभा आहे. त्याची शिकवण 'परात्मते'तून मुक्ती लाभण्यासाठी, मानुषतेच्या परतलाभासाठी आहे.

समाजाचे परिवर्तन कशासाठी, कोणत्या साध्यासाठी करावयाचे, याबद्दल येथवर विवेचन झाले. मार्क्सचा दृष्टिकोण परात्मतेचा निरास करणे व मानुषता परत आणणे हा आहे. नुसती सत्ता संपादन करून कोणताही एक वर्ग किंवा व्यक्तिसमूह मानवी मनाचे आमूलाग्र परिवर्तन घडवू शकणार नाही; किंबहुना परिवर्तनाचे हे साध्य समोर न ठेवता झालेली क्रांती राज्यक्रांती ठरते, समाजक्रांती ठरू शकत नाही. म्हणून राजकीय सत्तेसाठी गुप्त कारस्थान करून किंवा सशस्त्र साहस करून आपले ध्येय साध्य होईल, असे मार्क्सने कधी मानलेले नाही. उलटपक्षी, गुप्त सशस्त्र कटांची पद्धती अवलंबून समाजक्रांती करू पाहणाऱ्यांना त्याने भ्रमिष्ट, माथेफिरू अशी विशेषणे बहाल केली आहेत. मार्क्सच्या आधीचा काळ फ्रेंच समाजक्रांतीनंतरच्या सशस्त्र बंडखोरीच्या व रक्तपाताच्या कल्पनांनी भारलेला काळ होता. त्याच्या समकालीनांपैकी अनेकजण सशस्त्र कट रचण्यात गर्क होते. पण, मार्क्सने असे मानले, की समाजपरिवर्तन ही साऱ्या समाजाने घडविण्याची प्रक्रिया आहे. हे परिवर्तन सर्व माणसांनी करावयाचे आहे. त्यासाठी धैर्याची, नेतृत्वाची, त्यागाची, चारित्र्याची व संघटनेची गरज आहे. तसेच ज्या मनुष्यत्वाच्या साध्यासाठी क्रांती करावयाची, त्या मनुष्यत्वाला साक्ष ठेवून व जोपासून ही क्रांती करावयाची आहे.

माणसांनी आपले पूर्वसंचित परात्मतेचे संस्कार टाकून मानुषतेसाठी जर नवे जीवन घडवावयाचे आहे, तर त्यासाठी अ-मानुष मार्ग उपयोगी नाहीत, ते दोन अर्थांनी : (१) माणसांतील परस्परप्रेम, समूहभावना यांना डावलून, अमानुष क्रौर्याने व साहसाने, क्रांतीचा मार्ग चोखाळता येणार नाही, आणि (२) अन्यायाच्या

अनुक्रमणिका

प्रतिकारासाठी, स्वातंत्र्यासाठी व श्रेयासाठी हत्यार उचलणे अटळ झाल्यास ते उचलण्याची इच्छा मनुष्यमात्रात स्वाभाविक आहे. निर्भयता हा गुण व भ्याडपणा हा दोष माणसे मानतात. पूर्ण व शुद्ध अहिंसा ही संतांच्यापुरती गौरवास्पद आहे, आदर्श म्हणून मनुष्यमात्राला आदरणीय आहे; परंतु समाजक्रांतीत ती माणसांनी पाळावयाची मर्यादा म्हणून सांगता येत नाही.

एका टोकाला साहसी हिंसाचारी मार्ग व दुसऱ्या टोकाला संतांचा अहिंसेचा मार्ग, असे दोन मार्ग मार्क्सच्या काळी व आजही उपदेशिले जाताना दिसतात. थोड्या व्यक्तींपुरतेच परिवर्तनाचे कार्य सीमित ठेवावयाचे असेल, तर दोन्ही मार्ग अमलात आणणे शक्य असते. आपल्या इतिहासात चाणक्याने व चंद्रगुप्ताने नंदांचा नाश पहिल्या मार्गाने केला. अहिल्याबाईने राघोबादादांना दुसऱ्या मार्गाने पराजित केले. पण समाजपरिवर्तनाची प्रक्रिया अशी नाही; निदान मार्क्सने ती तशी मानलेली नाही.

मार्क्सने अहिंसेला व हिंसेलाही सर्जनशील मानलेले नाही. सारे आजवरचे बदल शस्त्रबळाने झालेले आहेत, हे सत्य मार्क्सने सांगितले; पण त्याने म्हटले आहे की, हिंसेने व बळाने नवे निर्माण होत नाही. नवे समाजाच्या मायकुशीत आधी वाढते व नंतर ते जन्माला येताना हिंसेला फक्त दाईच्या रूपाने यावे लागते. हादेखील फक्त आजवरचा इतिहास आहे, अटळ त्रिकालाबाधित नियम नाही. मार्क्सच्या सर्व भूमिकेला हिंसाचार म्हणून झोडपणाऱ्या विरोधकांनी असे भासविले आहे, की दाई-लाच (म्हणजेच हिंसाचाराला) गर्भधारणा होते व सर्जन तीच करते, असे मार्क्सला अभिप्रेत आहे. ते खरे नाही. उलटपक्षी, मार्क्सने असे मानलेले आढळते की ब्रिटन, अमेरिका इत्यादी पार्लमेंटरी लोकशाहीच्या देशांत शांततेने, कायदे करून, समाजक्रांती होणे शक्य आहे.

मार्क्सला फक्त हिंसाचारच मान्य आहे, हा विरोध-कांचा विपर्यास समजू शकतो. पण, दुर्दैव असे आहे, की मार्क्सचे अनेक अनुयायी या विरोधकांच्याच मताचे आहेत! त्यांनाही मार्क्सचे मनुष्यत्वाचे साध्य उमगलेले नसते. सत्तासंपादनाच्या पलीकडे त्यांच्या समाजक्रांतीच्या ध्येयाची दृष्टी पोचलेली नसते. म्हणून मार्क्सच्या शिक-वणीचा असा दुहेरी व पुरता विपर्यास आजवर होत आला आहे. या बाबतीत म्हणूनच एवढा प्रपंच करावा लागला. पण 'अहिंसा की हिंसा' या वादंगापलीकडे आज जावयास हवे; तरच समाजक्रांतीच्या मार्क्सप्रणीत मार्गाचे स्वरूप नीट दिसू लागेल.

समाजक्रांतीचा मार्ग ठरविताना मार्क्सचे काय साध्य होते, ते आपण पाहिले. सर्व मानवजातीला परात्मतेच्या शापातून मुक्त होण्याचा मार्ग त्याला सांगावयाचा होता. नंदांचे सिंहासन बळकावण्याचा मार्ग त्याला अग्राह्य वाटला, तसेच संतांचा निरपवाद अहिंसेचा मार्गही त्याज्य वाटला. तिसरा मार्ग त्याने सांगितला. मानवी इतिहासाचे प्रत्यक्ष अवलोकन करून त्याने तो निर्धारित केला. त्याचे मुख्य प्रमेय असे, की समाजक्रांतीच्या मागे सामाजिक आचार-विचारांत मूलभूत बदल करण्याची भावना, ध्येयदृष्टी व धैर्य आवश्यक आहे. केवळ अन्यायाविरुद्ध संताप व दारिद्र्यामुळे येणारी विध्वंसक चीड समाजपरिवर्तनाला उपयोगी पडत नाही. उलट, ती क्रांतीला अडथळा आणू शकते. आता सामाजिक परिवर्तनाचे ध्येय साकार करण्याचे धैर्य कोणात असेल? ते धैर्य कोणत्याही माणसात असू शकेल व अशा धैर्यशाली व्यक्तींच्या समूहाने समाजक्रांती घडवून आणावी, असे मानता येईल. पण, समूहाने करावयाची ही क्रांती यशस्वी होईल का? समजा, काही काळपर्यंत ती यशस्वी होऊन टिकली, तरी तिला स्थैर्य लाभेल का? सिंहासनावरील दुष्ट राजाला ठार करून कोणी धर्मात्मा सिंहासनावर बसला तर प्रजेला आनंद होतो; पण राजसत्तेची प्रथा कायमच राहते. अशी राज्यक्रांती म्हणजे समाजक्रांती नव्हे. हे सर्व ओळखून समाजक्रांतीचा विचार करताना, मार्क्सला आढळले, की आजच्या समाजात शहरी कामगारवर्ग हा असा आहे, की त्याची नुसती पिळणूक होत नाही; तर तो समाजाच्या परिवर्तनाचे प्रमेय आकलन करू शकेल, असा एक सामाजिक वर्ग आहे.

शहरी कामगारवर्गाविषयी मार्क्सची वरील भूमिका समजावून घेणेच फार अवघड आहे. याचे मुख्य कारण असे, की 'कामगारवर्ग' आज आहे त्या अवस्थेत परि-वर्तनाचा अग्रदूत होऊ शकेल, ही कल्पना आपण मार्क्सवर लादतो. आपण म्हणजे सुशिक्षित वर्ग. आपल्यामध्ये रंजल्या-गांजल्या माणसांबद्दल कणव असते. अंगमेहनत

करणारी माणसे आपल्या सभोवती आपण पाहतो. त्यांच्या हलाखीकडे पाहून आपल्याला असेही वाटते; की यांची स्थिती सुधारावी, यांनी साक्षर व्हावे, यांना स्वच्छतेचे महत्त्व कळावे, संस्कृती व परंपरा यांचाही स्पर्श यांना व्हावा. पण यापेक्षा पलीकडे आपण पाहू शकत नाही. मार्क्सही आपल्या म्हणजे सुशिक्षित वर्गातलाच होता. त्याचे मोठेपण व द्रष्टेपण यात आहे, की त्याची करुणा पलीकडचे पाहू शकत होती. याचेही कारण असे, की तो आजच्या सर्व समाजाची, मानवजातीची 'परात्मता' ओळखू शकला व तिच्यातून मुक्त होण्याचे स्वप्न पाहू शकला.

संपत्ती व सत्ता यांच्या अ-मानुष स्पर्धेत आज सगळी माणसे डोळ्यांना झापडे लावून पशूंसारखी धावत आहेत. वंश, वर्ण, समूह, राष्ट्रे यांच्यापुरतेही पाहिले, तर हीच स्पर्धा चालू आहे. या स्पर्धेत कामगारवर्ग सामील आहेच. सुशिक्षित माणसेही सामील आहेत. जी यात सामील होत नाहीत, ती मार्क्ससारखे संकटांचे व हलाखीचे जीवन स्वीकारतात. क्रांतीचे किंवा कलेचे, ज्ञानाचे किंवा सदाचाराचे 'वेड' असणारी ही माणसे अपवादासारखी असतात, वाळीत पडलेली असतात. हा वनवास त्यांनी खुषीने व ध्येयाच्या मस्तीत पत्करलेला असतो. पण इतरांना ही फकिरी परवडत नाही. ते स्पर्धेत मग्न असतात. मग्न असतात म्हणजेच आजच्या अ-मानुषतेचे व परात्मतेचे भान त्यांना आलेले नसते, येण्याचा मार्गही कुंठित असतो.

या दुरवस्थेतच आज एक मोठे खिंडार पडले आहे, तटबंदीला भगदाड दिसत आहे, असे मार्क्सचे म्हणणे आहे. भांडवलदार असो की सुशिक्षित असो, त्याला आजच्या स्पर्धेमध्ये धावण्याची ईषा असू शकते. भांडवल-जवळ आहे किंवा काही तंत्रज्ञान कमावलेले आहे, तशीच कर्तबगारी व जिद्द आहे, असे वाटले तर माणूस या स्पर्धेत उडी घेईल. पण ज्यांच्याजवळ भांडवल नाही, हत्यारे-उपकरणे नाहीत व भांडवली कर्ज मिळवण्याइतपत तंत्रज्ञान नाही, तो कामगार या स्पर्धेत भागच घेऊ शकत नाही. स्पर्धेच्या जगातले सारे दुर्गुण, हेवेदावे व हिंसक वृत्ती तो पत्करतो; पण स्पर्धा पत्करीत नाही. त्याला या स्पर्धेत टिकून राहण्याची जिद्द असू शकत नाही. मग तो 'जास्त दाम व कमी काम' करण्याच्या आंधळ्या पराजित अवस्थेत जगू लागतो, मजुरीसाठी संप करतो, आपली अगतिक अवस्था विसरण्यासाठी फीचर, मटका यांच्या जुगारात, सिनेमागृहात किंवा दारूच्या गुत्त्यात रमून जातो; फारतर भजनी मंडळे, सत्यनारायण, गणेशोत्सव, हौशी नाट्यसंघ वगैरे 'सांस्कृतिक' करमणुकीत मग्न होतो; सुशिक्षित वर्गाच्या करमणुकीत व छंदांत रस घेऊ पाहतो.

या पराजित, स्वतःला हरवून बसलेल्या कामगार-वर्गाला मिळविण्यासारखे काही उरलेले नसते. सर्वस्वच हरवलेले असते. असते ते सर्व उसने व अ-मानुष असते; पण तेही त्याला उमगलेले नसते. मार्क्सने या कामगारवर्गाची पूजा बांधलेली नाही. या वर्गाने प्रथम स्वतःला बदलले पाहिजे, तरच तो वर्ग समाजपरिवर्तनाचा अग्रदूत होईल; पण सर्वस्व हरपले असल्यामुळे हा वर्ग नव्याचे स्वागत करू शकेल, परिवर्तनात गमाविण्यासारखे उरलेले नसल्याने परिवर्तनासाठी प्राणपणाने लढू शकेल, असे मार्क्सचे म्हणणे आहे. स्पर्धेच्या मोहजालातून मन जिवंत ठेवून स्वतःला सोडवून घेणारी सुशिक्षित माणसे ह्या परिवर्तनाचे ध्येय जर कामगारवर्गाला देतील, तर एक प्राथमिक परिवर्तन घडेल. आजचा आंधळा कामगार डोळे उघडून उद्याच्या समाजाचे स्वप्न पाहू शकेल, आपल्या बलिदानाने ते साकार करण्याचे पाऊल तो उचलू शकेल.

हिंसक किंवा अहिंसक व्यक्तिसमूहांच्या हातून आजचे विराट समाजपरिवर्तन घडू शकणार नाही. ते परिवर्तन साऱ्या मानवजातीला आपल्या परिघात सामा-वणारे आहे, याची जाणीव मार्क्सला झाली होती. त्याच्याही आधी अशा सर्वंकष, मानवजातीला आपंगणाऱ्या, आमू-लाग्र परिवर्तनाची स्वप्ने ध्येयवाद्यांनी पाहिली होती; पण मार्क्सचे सुदैव असे होते, की त्याचा काळ हा जगातल्या मानवांना एकमेकांची ओळख पटण्याचा काळ होता. साम्राज्यवादाच्या व महायुद्धांच्या भीषणतेत, तसेच प्रवास-साधनांच्या, यंत्रसाधनांच्या प्रगल्भतेत, राष्ट्रांना एकत्र आणण्याची शक्ती आता आलेली होती. विज्ञानाने मिळ-विलेल्या शक्तीने विश्वकुटुंबाचे उज्ज्वल चित्र व विश्व-संहाराचे भयानक चित्र अशी दोन चित्रे आज आपण पाहत आहोत. तोच काळ बीजरूपाने मार्क्सच्या समोर

होता.

परात्मतेतून मानवाची मुक्ती होण्याचे भविष्य बीज-रूपाने त्याला पाहता आले, आणि मार्ग सांगण्याचा प्रयत्न करता आला. द्रष्टेपणा व काही गणित मांडून भविष्य सांगण्याचे कौशल्य या गोष्टी मुळातच वेगळ्या आहेत. मार्क्स हा द्रष्टा होता, भविष्यवादी नव्हता. म्हणून त्याने सांगितलेले 'परात्मते'च्या निरासाचे ध्येय व सामाजिक परिवर्तनासाठी प्रत्यक्ष समाजाकडे पाहून प्रयत्नशील होण्याचा मार्ग, या दोनच गोष्टींचा विचार करून त्याचे आधुनिक इतिहासातील स्थान ठरविले पाहिजे.

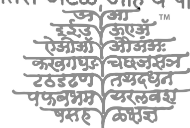
मार्क्सने सांगितलेले साध्य व मार्ग यासंबंधीचे वरील विवेचन लक्षात घेऊन रशिया, चीन व इतर काही देश येथील समाजपरिवर्तनांचा विचार आता थोडक्यात करावयाचा आहे. शहरी कामगारवर्ग अल्पसंख्य आहे. जुनी एक दृढ सत्ता आहे, परंपरागत ग्रामीण जीवन व धर्मप्रधान संस्कृती नांदत आहेत, समाजपरिवर्तन होण्याला देशातील व देशाबाहेरील आंतरराष्ट्रीय भांडवलदारी सत्ताधाऱ्यांचा हिंस्र विरोध आहे, अशा साऱ्या परिस्थितीत रशियन व चिनी क्रांत्या झालेल्या आहेत. या क्रांत्यांच्या पार्श्वभूमीवर अनुक्रमे पहिले व दुसरे अशी दोन भीषण महायुद्धे आहेत. रशियन क्रांतीला पन्नास वर्षे व चीनच्या क्रांतीला सुमारे सतरा वर्षे पुरी होत आहेत. या क्रांत्यांनंतर दोन्ही देशांतून सत्ताधाऱ्यांमध्ये आपसात हिंस्र चढाओढ झालेली दिसत आहे व दोन्ही ठिकाणच्या साधारण माणसालाही वैयक्तिक स्वातंत्र्य लाभलेले दिसत नाही.

रशिया व चीन या देशांतील क्रांत्यांप्रमाणेच पूर्व युरोप, क्यूबा वगैरे ठिकाणी घडलेले दिसते. यामुळे समकालीन माणसाला कम्युनिस्ट समाजक्रांतीचे चित्र हिंसेचे व दहशतीचे वाटते, यात नवल नाही. त्यातून रशियन व चिनी कम्युनिस्टांमधील संघर्ष आणि चीनचे भारतावरील आक्रमण यामुळे हे चित्र जास्तच भडक वाटणे साहजिक आहे. त्यातच भर पडणारी गोष्ट म्हणजे भारतीय राजकारणात येथील कम्युनिस्ट पक्षाचे व्यवहार. नक्षलबारीमधील घडामोडी हा जणूकाही साऱ्या कम्युनिस्ट तत्त्वज्ञानाचा परिपाक, असे सुशिक्षितांना वाटणे साहजिकच आहे.

येथे मार्क्सचे ध्येय व मार्ग यांचाच खरा प्रश्न आहे व त्याचे विवेचन मागे केलेले आहे. ते जमेस घेऊन असे म्हणता येते, की कम्युनिस्ट क्रांती झालेले देश, म्हणजे तेथील नेते व जनता, अजून पारंपरिक स्पर्धा-विश्वातील गुणदोषांतून मुक्त झालेले नाहीत. सत्तेच्या स्पर्धेत केनेडींचा अमानुष खून झाला, याचे कारण माणसांच्या अंगी सत्तेच्या बाबतीत अजून अमानुषता आहे. तो दुर्गुण जसा इतर देशांतून आहे, तसाच कम्युनिस्टांच्या देशांतून आहे व देशोदेशीच्या कम्युनिस्ट संघटनांतून आहे. त्या दुर्गुणाचे जास्त निर्घृण व भयावह स्वरूप तेथे आढळते, कारण क्रांतीच्या दडपणाने व प्रक्रियेने तेथील स्पर्धा ही जास्त निकराची आहे.

स्पर्धा व हिंसा यांचे वातावरण आज शतकानुशतके माणसांच्या कर्तृत्वाला ग्रासीत आहे, याची दखल येथे घ्यावयास हवी. यात स्पर्धेचे व हिंसेचे समर्थन करण्याचा, कम्युनिस्ट देशांतील घटनांची भयावहता सौम्य करून दाखवण्याचा प्रश्न नाही. जागतिक पार्श्वभूमीकडे डोळेझाक करून, जागतिक हिंसाप्रधान संस्कृतीचे भान सोडून, कम्युनिस्ट हिंसेला वेगळे काढून पाहणे चूक आहे, एवढेच येथे सूचित करावयाचे आहे. मार्क्सच्या दृष्टीने माणसाने 'परात्मता' अंगीकारली, तेव्हाच हिंसा पत्करली. माणसाला इतर माणसांशी सहकार्य करावे असे साहजिक वाटते, प्रेम वाटते; पण हा आपला स्वभावच माणूस विसरला. संपत्ती व सत्ता यांच्यामागे लागला. या परात्मतेचे निराकरण लवकर होणारे नाही व तसे सोविएत पद्धतीत झालेले नाही. 'आम्ही नव्याच घडणीची माणसे आहेत', अशी आत्मगौरवाची भाषा स्तालिनने वापरली होती. सत्य मात्र असे होते, की त्याच्या स्वतःच्या घडणीतच जुने दोष प्रकर्षाने होते.

पण, याचा अर्थ काय? समाजपरिवर्तन हा भ्रमच आहे का? तुम्ही समाजाची घडी हवी तशी बदला, तुम्हांला एक सत्ताधारी, लुबाडणारा व हिंस्र वर्ग दिसू लागेल व त्याच्या टाचेखाली चिरडले गेलेले, मेलेल्या मनाचे लोक दिसतील. ही जणू अटळ शापवाणीच मानवी जीवनाला चिरंतन लाभलेली आहे. संपत्तीची मालकी सार्वजनिक केली, तरी सत्तेची केंद्रे हाती ठेवणारा नवा शासकवर्ग येतो. यात काहीतरी अटळ आहे व परिवर्तनाची





ही शोकांतिका अटळ आहे! हे सारे विचार आपल्या सहजच मनात येतात. ध्येयनिष्ठ समाजवादी व मार्क्स-वादी ह्या विचाराने ग्रस्त होतात.

येथे मार्क्सच्या ध्येयाचे मर्म पुन्हा एकदा तपासणे जरूर आहे. भांडवलदारीमध्ये उघडानागडा झालेला संपत्तीचा लोभ व मानवी जीवनाचा महायुद्धात बळी घेऊ पाहणारी हिंसा आजही आपण पाहत आहोत. पण भांडवलदारी नव्हती तेव्हा हा लोभ व ही हिंसा नव्हती का? या प्रेरणाच इतिहासाला चालना देत नव्हत्या का? मग या प्रेरणाच मानवाच्या स्वभावाचा आधार आहेत असे का मानू नये? मग 'परात्मते'चा प्रश्नच कुठे येतो? उलट, असे मानावेसे वाटू लागते, की या प्रेरणाच मूल-भूत असल्याने समकालीन जग व मानवी संस्कृती हीच माणुसकीचे आदर्श चित्र आहे. पण मार्क्स तसे मानीत नाही. संपत्ती व सत्ता, स्पर्धा व हिंसा यांना तो खऱ्या प्रेरणा न मानता उपऱ्या व अ-मानुष मानतो. अर्थात, या प्रेरणांचा प्रभाव कमी करीत करीत अखेर त्यांचा निरास करता येईल व मगच माणसाला स्वत्व, खरी मानुष संस्कृती लाभेल, हा मार्क्सचा आशावादच नव्हे तर मानवी इतिहासाच्या परिशीलनानंतर त्याने काढलेला सिद्धांत आहे.

तो सिद्धांत बरोबर मानून गेल्या पन्नास वर्षांतील समाजपरिवर्तनाबद्दल काय म्हणता येते, ते पाहणे इष्ट होईल. सत्तेसाठी होणारी स्पर्धा या परिवर्तित समाजात आहे हे खरे; पण संपत्तीच्या स्पर्धेला या ठिकाणी दुबळी करण्यात आली आहे. अजून तेथे विषमता आहे, पण वैयक्तिक चढाओढीला फारच मर्यादा आहेत. माझ्या कर्तबगारीने मी इतरांपेक्षा जास्त पैसे मिळवू शकेन; पण माझ्या संपत्तीच्या जोरावर मी इतरांना कामाला लावून नफा मिळवू शकत नाही. तो नफा बँकेत साठवून माझ्या भांडवलाचा पसारा देशभर किंवा त्रिखंड पसरू शकत नाही. भांडवलाच्या जोरावर इतरांना कामावर ठेवण्याचे व श्रीमंत होण्याचे व्यक्तिस्वातंत्र्य या देशांतून नाही. भारतात किंवा इतर भांडवलदारी देशांतूनही हे व्यक्तिस्वातंत्र्य तत्त्वतः प्रत्येक व्यक्तीला आहे; पण प्रत्यक्षात मूठभर व्यक्तींनाच आहे. या मूठभर व्यक्तींचे हे स्वातंत्र्य वारसाहक्काने त्यांच्या वारसाकडे जाते व बाकीचा समाज हा फक्त काम करण्याचे स्वातंत्र्य लाभलेला असतो. यापेक्षा वेगळी स्थिती रशियात व तत्सम देशांतून आहे.

या परिवर्तनामुळे माणसाच्या परात्मतेला, स्वत्व-हानीला मोठाच आळा बसला आहे; कारण संपत्तीच्या मागे धावण्याचे खोटे ध्येयच त्या समाजापुढे राहिलेले नाही. मूठभर भांडवलदारांच्या आणि शेअरबाजारात उला-ढाली करणारांच्या संपत्तीकडे पाहून आज भणंग व्यक्तीलाही काम न करता आकडे खेळून श्रीमंत होण्याचा ध्यास लागू शकतो. पण, एकदा ऐदी श्रीमंतीचा आदर्शच नाहीसा झाला म्हणजे ऐदीपणा हा सद्गुणाऐवजी दुर्गुण ठरतो. नेमके हेच समाजवादी परिवर्तनाने घडले आहे. अमेरिके-सारख्या भांडवलदारी देशांतूनही प्रयत्नाला व श्रमाला मान आहे; पण तरी झटपट मार्गाने श्रीमंत होण्याचे खूळही आहे. समाजवादी परिवर्तनाने हे खूळ समाज-मानसातूनच उखडले जाते. यात काही जादू नाही. हे खूळ माणसाला जेव्हा तशी संधी असेल, तेव्हाच ग्रासू शकते.. ती संधीच समाजवादी देशांतून व्यक्तीला आता लाभू शकत नाही. या देशांतून ऐदी, जुगारी व 'काळाबाजार' करणारे लोक नाहीत, असे नाही. पण त्यांची संख्या थोडी आहे आणि त्यांना यश मिळून वर प्रतिष्ठाही मिळण्याची संधी तेथे उरलेली नाही. तेथे प्रतिष्ठा फक्त श्रमाला आहे.

या एका मूलभूत परिवर्तनामुळेच तेथील सामान्य माणूस हा नव्या समाजवादी व्यवस्थेला आपली मानीत आहे. दुसऱ्या महायुद्धात हिटलरची अशी भाबडी कल्पना होती, की रशियन जनतेला आपल्या समाजवादी देशाचे संरक्षण करण्याचे सामर्थ्य व तीव्र इच्छा नसेल; पण देशाभिमान व आपल्या समाजव्यवस्थेचा अभिमान अशा दुहेरी धैर्याने ती जनता लढली व हिटलरला परतवू शकली. कम्युनिस्ट देशांत जनता गुलाम आहे असे म्हणणाऱ्यांना प्रथम आश्चर्य वाटले. कारण गुलाम जनतेला अशा वेळी आपल्या स्वातंत्र्याची जाणीव होते व ती आक्रमणाविरुद्ध न लढता आपल्या मुक्ततेचा मार्ग शोधू लागते. सन १९४२ मध्ये भारतीय जनतेने हाच प्रयत्न केला. झारच्या जुलमाने गांजलेल्या जनतेने सन १९१७ मध्ये हाच प्रयत्न केला व त्यातूनच रशियन

समाजक्रांती यशस्वी झाली. पण समाजवादी व्यवस्थेला तेथील समाजाने अंगीकारलेले आहे, असा अनुभव आज आलेला आहे.

या परिवर्तनामुळे मानवी समाजाला मूलभूत अशा जीवनाकडे व प्रेरणांकडे जाण्याचा मार्ग पुष्कळच खुला झाला आहे व ही गोष्टच मार्क्सच्या साध्याच्या दृष्टीने महत्त्वाची आहे. एकाच ठिकाणी व एखाद्या जादूने घडलेल्या परिवर्तनाने समग्र मानवी परिवर्तन शक्य होईल, असे मार्क्सला कधी वाटले नाही. अशा वाटण्याला त्याने 'युटोपियन' म्हणजे मनोराज्यात्मक समाजवाद म्हटले आहे. एखाद्या देशात समाजवादी क्रांती होणे म्हणजे खऱ्या परिवर्तनाचा फक्त प्रारंभ होय; तेथून एक प्रक्रिया सुरू होईल व ती अनेक दशके चालेल, असेच त्याचे म्हणणे होते.

आज समाजवादी परिवर्तन झालेल्या देशांतून भांडवलदारी नफा व संपत्तीची स्पर्धा नाही. याचा परिणाम आंतरराष्ट्रीय राजकारणावर कसा होत गेला, त्यात जागतिक महायुद्धाचा धोका टळण्याची व शांततेची शक्यता कशी निर्माण झाली व आज भारतासारख्या राष्ट्राला या शांततेच्या दिशेने पावले टाकणे कसे शक्य झाले, हा विषय महत्त्वाचा आहे. पण तो प्रस्तुत विवेचनात न घेता, आपण मार्क्सच्या साध्याच्या दृष्टीने काही महत्त्वाचे घडले आहे काय, ते पाहू. समाजवादी देशांतील जीवनाकडे पाहताना एका गोष्टीची जाणीव होते, की तेथे विज्ञाननिष्ठा ही जीवनाची प्रबळ प्रेरणा झाली आहे. विज्ञान ही मानवाची मूलभूत प्रेरणा आहे; जगाचे व स्वतःचे ज्ञान मिळविण्यासाठी माणूस सतत प्रयत्नशील आहे. या ज्ञानाची साधना समाजवादी देशांतून इतर देशांइतकी, किंबहुना जास्तच निष्ठेने, चाललेली दिसते. नुसती संपत्तीची स्पर्धा नष्ट झाली असे नाही, तर आता विज्ञाननिष्ठेने तेथील सामान्य माणसेही भारलेली दिसतात. ही गोष्ट भविष्याकडे होणाऱ्या वाटचालीची सूचक आहे.

आणखी एक गोष्ट, समाजवादी देशांतील सामान्य माणसाच्या मानवबंधुत्वाच्या जाणिवेची. हे खरे की गोऱ्या लोकांची वरचढपणाची भावना व उन्माद आज सगळ्या जगातच कमी झाला आहे. नॉर्डिक वंशाचे खूळ घेऊन नाझी पक्ष उभारणारा हिटलर नाहीसा झाला, तेव्हाच वंशभेदाच्या खुळाचा आधार गेला. पण तरी वंशभेदाचे खूळ अजून इतर देशांतून आहेच. भारतातील जातिभेदाचे खूळ जसे खोलवर पाळेमुळे गेलेले आहे, तसेच या वंशभेदाच्या खुळाचे आहे. हे खूळ सोविएत रशियात नाही. तेथे सर्व वंशांच्या लोकांचे परस्परव्यवहार अगदी सहजतेने व समानतेने चाललेले आढळतात, असे सर्व निरीक्षकांना आढळले आहे. झारच्या काळी यहुदी लोकांना भयंकर क्रूरतेने वागविले जाई व त्या द्वेषाचे काही अवशिष्ट प्रकार स्तालिनच्या काळात येथे घडले, असे दिसते. पण हे अपवाद सोडल्यास तेथे वंश, वर्ण इत्यादींचा भेदभाव उरलेला नाही.

सारी मानवजात परस्परप्रेमाने नांदू लागेल, संपत्ती व सत्ता यांच्या अ-मानुष पाशातून स्वतःला मुक्त करून नवा इतिहास घडवू लागेल, हे मार्क्सचे साध्य आज प्रत्यक्षात अवतरलेले नाही व ते इतक्या थोड्या अवधीत अवतरणारही नाही. माणसांनीच ते साध्य करावयाचे आहे. यात मानवजातीला यश येईल किंवा अपयशही येईल; पण आज समाजवादी परिवर्तन झालेल्या देशांतून संपत्तीची स्पर्धा व वंशभेदासारख्या द्वेषभावना नाहीशा झालेल्या दिसतात; सत्तेची स्पर्धा मात्र निर्घृणतेने चाललेली दिसते. मार्क्सच्या साध्याचाही नेत्यांना विसर पडलेला आहे, अशी वागणूक कधीकधी झालेली दिसते. म्हणून समाजवादी परिवर्तनाकडे पाहताना आपण प्रत्यक्ष घडलेले परिवर्तन खरे आहे का, मूलभूत आहे का, मार्क्सच्या साध्याकडे नेणारे आहे का, ते पाहिले पाहिजे. त्याचबरोबर सत्तेच्या स्पर्धेत व राजकारणात रशियन, चिनी व इतर नेत्यांचे जे चुकत असेल, ते स्पष्टपणे ओळखून त्याविषयी परखडपणे बोलले पाहिजे. आज तसे होत नाही. समाजवादी देशांकडे पाहताना फक्त नेत्यांकडे पाहिले जाते व त्यांच्या कृत्यांचा धिक्कार किंवा उलट गौरव केला जातो. खरे घडलेले परिवर्तन दूरच राहते व मार्क्सच्या साध्याचा विचार तर अतिदूर राहतो!

आपण सर्वजण मानवजातीच्या मूळ श्रेयाचा व भवितव्याचा विचार खरोखर करतो का? आपण स्वतः, आपला समूह, प्रदेश, राष्ट्र यांचाच आपण विचार करतो.

अनुक्रमणिका

ते योग्यही आहे. पण, मानवजातीचा विचारही आवश्यक व योग्य आहे. त्यातच व्यक्तीलाही आपले स्वरूप उमगणे शक्य आहे. मार्क्सच्या साध्यामध्ये ह्या उमगण्यालाच सारे महत्त्व आहे.



अनुक्रमणिका

भाषिक राज्यांची भारतीय पार्श्वभूमी

जुलै १९४६ पासून 'संयुक्त महाराष्ट्र परिषदे'चे कार्य सुरू झाले. नोव्हेंबर १९५६ मध्ये महाराष्ट्र-गुजरातचे द्विभाषिक राज्य स्थापन होईल. या दहा वर्षांत घडलेल्या गोष्टी व त्यांचा शेवट पाहून कोणाचेही मन उद्विग्न होईल आणि विचार कुंठित होतील. समाजपुरुषाच्या जीवनात दहा वर्षांचा काळ क्षुल्लक आहे हे सान्त्वन, मनाचे किंवा बुद्धीचे समाधान करू शकणारे नाही. व्यक्तीच्या तोकड्या आयुर्मर्यादेतही क्षणाक्षणाला मोल असते; कारण वाया गेलेला क्षण हा नुसता वाया जात नाही, तर व्यक्तीच्या मनाला वाकडे वळण देतो. तीच गोष्ट समाजाच्या निरवधी आयुष्यक्रमाच्या बाबतीत मानावी लागते. म्हणून दहा वर्षांच्या या काळाकडे पाहिल्यास मनात अनेक विचारांचे व भयांचे काहूर माजते.

काँग्रेस पक्ष व त्या पक्षाचे महाराष्ट्रीय, गुजराती व भारतीय नेते या काळात लोकांच्या मनांतून उतरण्यासारख्या घटना घडल्या. ज्यांच्या त्यागाबद्दल, देशभक्तीबद्दल व समंजसपणाबद्दल लोकांच्या मनात आदर होता, त्यांच्यावर पादत्राणे फेकण्यापर्यंत लोकक्षोभाचा पारा चढत गेला. महात्माजींच्या गुजरातमध्येच त्यांच्या आश्रमावर हल्ला करण्यापर्यंत लोकांची मजल गेली. ज्या शिवछत्रपतींना भारताने वंद्य मानले, त्यांच्याबद्दल अनुदार उद्‌गार काढण्यापर्यंत नेत्यांची मजल गेली. आणि भारतीय स्वातंत्र्याच्या चळवळीची उभारणी व जोपासना करणारा काँग्रेस पक्ष अशा तऱ्हेने अप्रिय झाला. पण या गोष्टींत आनंद मानणारे नेते व पक्ष निव्वळ प्रतिक्रिया म्हणून क्षोभाला भलेबुरे वळण देण्यापलीकडे काही करू शकले नाहीत. आपसातील फुटीरपणा, दुबळेपणा व लोकांना मार्गदर्शन करण्याच्या बाबतीत प्रत्येक पक्षात असलेल्या साचेबंद कल्पनांचा पगडा, या दोषांमुळे काँग्रेसला विरोध करणाऱ्या नेत्यांचे व पक्षांचे कर्तृत्वही परिणामी लंगडे ठरलेले दिसत आहे.

सारांश, आजची स्थिती अशी विलक्षण आहे, की लाभाचा, जयाचा किंवा कर्तृत्वाचा अभिमान कोणीच मानू नये; आनंदही कोणीच मानू नये; निवडणुका समोर आहेत खऱ्या; पण निवडणुकांमध्ये लोकक्षोभाचे भांडवल करावयाचे नसते, लोकशिक्षणाचे कार्य पार पाडावयाचे असते, हा जर लोकशाहीचा अर्थ मानला तर आज सर्वच पक्षांनी व लोकांनीही आपल्या मनाची एक समतोल व जिज्ञासू बैठक स्थिर केली पाहिजे. गेल्या दहा वर्षांतच नव्हे, तर पूर्वीच्या दशकांतून व शतकांतूनही 'भाषा', 'धर्म', 'राज्य', 'संस्कृती' या कल्पनांचे महत्त्व काय होते? ते कसकसे बदलत गेले किंवा विस्तारत गेले? या सर्व कल्पनांचा मनुष्यप्राण्याच्या देहविशिष्ट स्वभावाशी (biological nature शी) कसा संबंध आहे? उपजीविकेसाठी मानवाने रचिलेल्या आर्थिक रचनेशी त्यांचा कोणता अनुबंध आहे? वगैरे प्रश्नांचा विचार विकारवश न होता करण्याची वेळ आता आली आहे.

वरील सर्व प्रश्नांपैकी काही निवडून त्यांची उत्तरे देण्याच्या प्रयत्नात एकांगीपणा येणे शक्य आहे; कारण वस्तुतः हे सर्व प्रश्न एकमेकांत गुंतलेले व एकजीवच आहेत. परंतु हा दोष पत्करून भाषा, संस्कृती व राज्य या कल्पनांचा थोडा विचार प्रस्तुत लेखात मी केला आहे.

भाषा, धर्म व राजा

अलीकडे, म्हणजे इंग्रजी अमलानंतर, भाषा, संस्कृती व राज्य अशी तीन केंद्रे मानून त्यांच्याभोवती आपण विचार करावयास लागलो आहोत. यांपैकी भाषा हे केंद्र पूर्वीसारखे महत्त्वाचे राहिलेले आहे. 'संस्कृती' व 'राज्य' यांच्याऐवजी–मात्र पूर्वी 'धर्म' व 'राजा' ही केंद्रे आपण मानीत होतो. भारतातच नव्हे तर इ. स. १२०० पूर्वीच्या युरोपांतहि 'धर्म' व 'राजा' हीच केंद्रे मानली जात होती. युरोपीय प्रबोधन (रेनायसाँ), धर्मक्रांती व लोकसत्ताक क्रांती यांच्यामुळे तेथील समाजाने 'धर्मा'ला वैयक्तिक श्रद्धेचे स्थान देऊन राष्ट्रीय संस्कृती हे नवे विचारकेंद्र

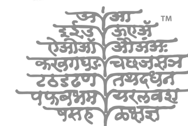
स्वीकारले; तसेच 'राजा'ची जागा तेथे 'राष्ट्रीय लोक-राज्या'ने घेतली. आपल्याकडे इंग्रजी राज्य व त्याच्याबरोबर युरोपीय विचार आले. मग आपल्याकडेही 'धर्म' ह्या कल्पनेचा आशय बदलू लागला व 'संस्कृती' ही नवी कल्पना रुजू लागली. आपण 'धर्म' ही कल्पना वैयक्तिक श्रद्धेच्या रूपात पाहण्यास पुरते शिकलो नाही खरे; पण 'धर्मा'लाच राष्ट्रीय संस्कृतीचे रूप देण्याचा आपण प्रयत्न केला. आपल्या इतिहासज्ञांनी 'महाराष्ट्रधर्म' या मध्ययुगीन कल्पनेचे जे नवे अर्थ लावले व राष्ट्रधर्माला व देशभक्तीला गीताप्रणीत कर्मयोगाचा आधार घेण्याचा जो प्रयत्न केला, त्यावरून 'धर्म' या कल्पनेच्या आशयात नकळत होणारे रूपांतर कळून येण्यासारखे आहे. 'संस्कृती' ही संज्ञाच आपण नव्याने बनविली; पण या नव्या कल्पनेत परंपरागत अशा 'धर्म' कल्पनेचा अर्थही राखून ठेवण्याची इच्छा आपण मनाशी बाळगिली.

'राज्य' या नव्या कल्पनेच्या बाबतीत असाच काहीसा प्रकार झालेला आढळतो. 'राजा' व 'त्याचे राज्य' ह्या कल्पना आपण टाकू लागलो हे खरे; पण त्या परंपरागत कल्पनांमधील आशय थोडाफार रेंगाळत राहिलेला आजही आपल्याला दिसेल. उदाहरणार्थ, गांधीजींची 'रामराज्या'ची कल्पना घेतली, तर ती वस्तुतः आधुनिक लोकराज्याची अपेक्षा व आकांक्षा आहे; पण त्यात रामचंद्रांच्या सुराज्याचा आदर्श पुढे ठेवलेला आढळतो. ब्रिटिश सत्तेविरुद्ध झालेल्या संघर्षात टप्प्याटप्प्याने सुराज्याच्या ऐवजी स्वराज्याची कल्पना ठळकपणे लोकमनात दृढ होत गेली. पण स्वराज्य हा लोकांचा जन्मसिद्ध हक्क आहे, ही आधुनिक प्रजा-सत्ताकाची कल्पना आजही पूर्णपणे लोकपरिचित झालेली नाही; केवळ सुशिक्षितांपुरती ती आता दृढमूल झालेली दिसते.

समाजातील प्रत्येक जातीच्या, कुटुंबाच्या, ग्रामसंस्थेच्या व व्यक्तीच्या आचारविचारांना ठरावीक वळण देणारा व त्यांचे नियंत्रण करणारा 'धर्म' आणि लोककल्याणाचे कर्तव्य शिरावर घेणारा 'राजा' यांना युरोपीय समाजाने पूर्णपणे बाजूला ठेवले आणि त्यांच्या जागी 'राष्ट्रीय संस्कृतीचा' अभिनिवेश व लोकांनी स्वतः संचलित केलेल्या स्वराज्याचा प्रखर अभिमान पत्करला. या दोन्ही बाबतीत आपल्याकडे झालेले स्थित्यंतर मात्र अर्धवट आहे; त्यात जुन्या व नव्या श्रद्धांची भेसळ व कशीतरी केलेली सांधेजोड व तडजोड आहे. आजघटकेला आपल्यापुढे जे प्रश्न आहेत, त्यांची मुळे या वैचारिक दशेमुळे उत्पन्न झालेल्या अस्थिर व गोंधळलेल्या मनःस्थितीत आहेत. आजच्या बहुसंख्य समाजात एकीकडे जुन्या 'धर्म' कल्पने-बद्दल चांगलीच दृढ श्रद्धा आहे व दुसरीकडे 'स्वराज्य' हे पूर्वीच्या राजसत्तेप्रमाणेच 'दुसऱ्याच कोणीतरी' दिल्लीहून चालविलेले राज्य आहे, अशी भावना आहे. 'राष्ट्रीय संस्कृती'त किंवा 'लोकराज्यां'त बहुसंख्य लोकांची मने अजून रमू शकलेली नाहीत. अजून परंपरागत 'जातिधर्म, कुलधर्मा'च्या शाश्वत चाकोऱ्यांतून चालणारी 'प्रजा' व नेत्यांनी (व पक्षांनी) चालविलेले राज्य व राजकारण यांतले अंतर कायमच आहे.

आधुनिक काळात झालेले हे स्थित्यंतर व त्याचा अपुरेपणा व अपक्वपणा लक्षात येण्यासाठी आणखी अनेक उदाहरणे देऊन विवेचन करावे लागेल. परंतु ह्या वस्तुस्थितीबद्दल शंका घेता येईल, असे मला वाटत नाही. ही वस्तुस्थिती इष्ट नाही व आपण परत 'धर्म' कल्पनेकडे गेले पाहिजे किंवा 'संस्कृती'चा धर्मप्रधान अर्थ व आशय स्वीकारला पाहिजे, असे हिंदुत्वनिष्ठांना वाटते; उलट, ही वस्तुस्थिती बदलून आपण 'संस्कृती'च्या धर्मनिरपेक्ष व अर्थप्रधान आशयाकडे वळले पाहिजे, असे समाजवाद्यांना व कम्युनिस्टांना वाटते. पण आहे ती संमिश्र अवस्था नाहीशी केली पाहिजे, ह्या बाबतीत सर्वांचे एकमत आहे. काँग्रेस पक्षामध्ये या बाबतीत दुमत आहे. म्हणजे काही काँग्रेसजन हिंदुत्वनिष्ठांची भूमिकाच वेगळ्या परिभाषेत घेत असून काहीजण अर्थ-प्रधान अशी समाजवादी भूमिका घेणारे आहेत. अशा रीतीने सर्वच राजकीय व सामाजिक विचार या अपक्व स्थित्यंतरातील अवघड समस्यांनी बिकट झालेले आहेत व पक्षोपपक्षांना गोंधळात टाकीत आहेत.

'धर्मा'कडून 'संस्कृती'कडे, तसेच 'राजा'कडून 'लोक-राज्या'कडे होणाऱ्या या दुहेरी स्थित्यंतराबाबतीत अशी परिस्थिती असताना एकभाषिक राज्यांचा प्रश्न आपल्या देशापुढे आला आहे. भाषिक प्रश्नावर काँग्रेसच्या भारतीय नेत्यांची जुनी भूमिका एकभाषिक राज्यांना अनुकूल अशीच होती; परंतु आज त्यांची भूमिका बदललेली आढळते.





तसेच हिंदुत्वनिष्ठांपैकी राष्ट्रीय-स्वयंसेवक-संघवाद्यांची भूमिका एकभाषिक राज्यांना प्रतिकूल व इतरांची अनुकूल आहे. समाजवादी पक्षांत या प्रश्नावर मतभेद झालेले आढळतात. कम्युनिस्ट पक्षाची भूमिका एकभाषिक राज्यांना प्रथमपासून एकसारखी अनुकूल राहिलेली आहे. पण एकभाषिक राज्यासाठी लढा देताना भाषिक अभिनिवेशामुळे भारतीय श्रमजीवी जनतेच्या एकजुटीला बाधक अशा प्रवृत्ती वाढण्याचा धोका समाजवादी व कम्युनिस्ट यांना दिसत असून तो पतकरूनही एकभाषिक तत्त्वावर त्यांनी आज फार भर दिलेला दिसत आहे.

भाषेच्या तत्त्वाला इतके महत्त्व येण्याचे कारण काय? या घटकाला परंपरागत भारतीय जीवनात किती महत्त्व होते? व आज या बाबतीत कोणती भूमिका घेणे लोकशाही विकासाच्या दृष्टीने इष्ट होईल? असे काही प्रश्न आज आपल्यापुढे आहेत.

भाषेचे जुने महत्त्व

आपल्या परंपरागत जीवनात भाषेला जे महत्त्व होते, त्याची प्रथम आपण स्पष्ट कल्पना करून घेतली पाहिजे. जगात इतर कोठेही नव्हते इतके महत्त्व आपल्याकडे पूर्वी भाषेला होते व याची दोन प्रमुख कारणे दिसतात. (१) राजाची सत्ता व राजधानीचा प्रपंच हा आपल्या ग्रामजीवनापासून विलग होता आणि ग्रामजीवन हे स्वयंपूर्ण तऱ्हेने राजसत्तेविषयी उदासीन राहून शतकानुशतके निर्वेधपणे चाललेले होते, आणि (२) कर्मवाद, जातिधर्म व कुलाचार अशा स्वरूपांत ग्रामजीवनाच्या अंगोपागांना जरी 'धर्म' व्यापून राहिलेला होता, तरी संघटित धर्मसंस्था आणि तिच्यामार्फत लोकांवर वर्चस्व गाजविणारी पोपशाही किंवा पुरोहितांची नोकरशाही जशी मध्ययुगीन युरोपात नांदलेली दिसते, तशी भारतात कधीच अस्तित्वात आलेली नव्हती. एकीकडे, मध्ययुगीन ख्रिस्ती युरोप, रोमॅनॉफ राजांच्या व 'ऑर्थोडाक्स' चर्चच्या वर्चस्वाखालील रशियन साम्राज्य किंवा एकतंत्री सम्राटांच्या एकछत्राखाली शतकानुशतके जगलेला खंडप्राय चीन व दुसरीकडे भारत यांमध्ये 'राजा' व 'धर्म' या बाबतीत केवढा फरक होता, याची खरी कल्पना येणेही आज कठीण आहे. परंतु, तो फरक पुढील स्थित्यंतराच्या दृष्टीने निर्णायक ठरलेला आढळतो. भाषेच्या महत्त्वापुरते तूर्त बोलावयाचे तर आपल्या ग्रामजीवनात (म्हणजे लोकजीवनात) भाषेला फार महत्त्व असण्याचे कारण 'राजा' व 'धर्मसंस्था' यांच्या नियंत्रक सत्तेचा अभाव होय. केवळ गावातच नुसते जगण्यापलीकडे पाऊल टाकण्याचे, व जास्त व्यापक समूहजीवन व संस्कृती जोपासण्याचे, साधन कोणते? तर, सामान्य लोकांची बोलभाषा हेच ते एकमेव साधन ठरले. भाषेला यामुळे अनन्यसाधारण महत्त्व आले.

वरील कारणांमुळे, आधीपासून दृढमूल झालेल्या लोकभाषांना मध्ययुगीन भारतात नवव्या शतकापासून चांगलीच प्रगल्भावस्था आलेली दिसते व त्यांच्या आधाराने कर्नाटक, महाराष्ट्र, गुजरात इत्यादी प्रदेशांतील लोकसमूहांची ग्रामजीवनापेक्षा मोठी व व्यापक अशी परंपरागत संघटना दृढ झालेली दिसते. या संघटनेला आर्थिक व राजकीय एकात्मतेची जोड लाभली असती, तर बाराव्या शतकापासून वाढलेल्या युरोपीय राष्ट्रांचे स्वरूप त्या प्रादेशिक लोकसमूहांना आले असते. पण भारतीय पार्श्वभूमीच आमूलाग्र वेगळी होती. येथील आर्थिक जीवन पूर्वीप्रमाणेच ग्रामसंस्थेमध्ये विखुरलेले राहिले व नागरसंस्कृतीची केंद्रे फारच थोडी व दुबळी राहिली. राजकीय एकात्मतेलाही येथे वाव नव्हता; कारण लोकांची राजसत्तेविषयीची भावना विलगपणाची होती. परधर्मी राजापेक्षा स्वधर्मीय राजा बरा; पण परधर्मी राजा जर सहिष्णुतेने वागला तर तो चालेल, अशी भावना नागरजनांचीही होती. ग्रामीण जनता तर राजांच्या व सम्राटांच्या अस्तित्वाबद्दल उदासीनच राहिली.

सारांश, राजकीय व आर्थिक एकात्मतेच्या अभावी बहुजनसमाजाला एकसूत्रात बांधण्याचे साधन लोकभाषा व लोकभाषेतून निर्माण झालेले वाङ्मय एवढेच राहिले. हे वाङ्मय बव्हंशी धार्मिक होते हे खरे; परंतु त्यावरून ही धर्मभावना प्रादेशिक लोकसंघटनेला कारणीभूत किंवा आधारभूत होती, असा निष्कर्ष मात्र काढता येणार नाही. तसे पाहिले तर नवव्या शतकापासून जास्त वाढीला लागलेल्या व लोकभाषांतून प्रकट झालेल्या भक्तिपंथांचे स्वरूप व साध्य अगदी भारतव्यापी आणि एकजिनसी होते. नाथपंथ, वैष्णवपंथ वगैरे पंथांचा विस्तार लोकभाषांनी ठरलेल्या मर्यादांना उल्लंघून जात होता. यांपैकी बहुतेक





पंथांचे अनुयायी सर्व भरतखंडात विखुरलेले होते. तेव्हा महाराष्ट्र, गुजरात इत्यादी प्रदेशांतील जनतेला जी नवी अस्मिता लाभली, ती भक्तिपंथांच्या विशिष्ट भेदामुळे नसून लोकभाषांच्या प्रौढत्वामुळे लाभली, असे म्हणणे भाग आहे.

एकीकडे सामान्य जनांच्या लोकभाषांना संघटनेची सूत्रे व साधने म्हणून नवे व निर्णायक महत्त्व लाभत असताना दुसरीकडे संस्कृत, फारशी व हिंदी या भाषांनाही नागरजनांच्या भारतव्यापी संघटनेची साधने म्हणून स्थान होतेच. पंडितांची, राजकारणी पुरुषांची व सैन्याची भाषा म्हणून या भाषांना महत्त्व होते व लोकभाषांशी समांतर अशा तऱ्हेने या भाषाही समृद्ध राहिल्या. या नागर भाषा व लोकभाषा यांच्यांत देवाणघेवाणही झाली आणि लोकभाषांना संस्कृत भाषेकडे, म्हणजे उगमस्थानाकडे, सारखी धाव घ्यावी लागली. परंतु हे सापेक्ष परावलंबन असले, तरी लोकभाषांचा संसार हा जास्त जास्त स्वायत्त व समृद्ध होत गेला, हेच येथे ठळकपणे नजरेत भरते.

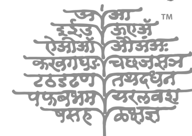
तिकडे, खंडप्राय अशा रशियन साम्राज्याकडे व चीनच्या अजस्र विस्तीर्ण प्रदेशाकडे पाहिले, तर वेगळाच प्रकार दिसतो. धर्मसत्ता व राजसत्ता यांच्या निरंकुश अमलाखाली झारच्या साम्राज्यातील लोकभाषांचा विकास थांबलेला आढळतो व फक्त 'व्हाईट रशियन' या भाषेची समृद्धी व इतर भाषांची गळचेपी झालेली आढळते. झारच्या साम्राज्यसत्तेविरुद्ध झगडताना पोलंड, युक्रेन वगैरे प्रदेशांतून नव्या राष्ट्रवादाचा उदय झालेला दिसतो व या राष्ट्रीय उत्थानाचे एक अंग व साधन म्हणून पोलिश व युक्रेनियन वगैरे भाषांचा जाज्वल्य अभिनिवेश तेथील लोकांत जागृत झालेला दिसतो. या साऱ्या घडामोडींमध्ये राजकीय स्वातंत्र्य व आधुनिक लोकसत्तेची आकांक्षा यांना निर्णायक स्थान आहे व भाषा हे केवळ या राष्ट्रीय अस्मितेचे साधन आहे. अर्थात् हे साधन तेथील जनतेने किती निष्ठेने व त्यागाने वापरले यांचा इतिहास, विशेषतः पोलंडमधील जनतेने भाषिक अभिमानाने प्रेरित होऊन केलेल्या अपरिमित त्यागाचा इतिहास, मोठा अद्‌भुत आहे व भाषेला त्या आधुनिक काळातही केवढे निर्णायक स्थान लाभू शकते, याचा तो पुरावा आहे. परंतु युरोप व रशिया येथील लोकभाषांची वृद्धी ही केवळ राष्ट्रीयत्वाला साधनरूप होती, हे विसरता येणार नाही.

चीनमध्ये अगदी अलीकडच्या काळापर्यंत लोकभाषांना स्वायत्त प्रपंच व प्रगल्भता लाभलेली दिसत नाही. तेथे एका सम्राट घराण्याची सत्ता अबाधितपणे शतकानुशतके कायम राहिली व सर्व लोकजीवन कुंठित राहिले. पोलंडसारख्या प्रदेशातील लोकसमूहांनी झारच्या सत्तेविरुद्ध लढा दिला व राष्ट्रीय उत्थानाचा झेंडा फडकाविला तसा प्रकार चीनमध्ये घडलेला नाही. तेथे राष्ट्रीयत्वाची अस्मिता जागृत न झाल्यामुळे प्रादेशिक लोकभाषांचा अभिमानही जागलेला दिसत नाही. अशा तऱ्हेने, खंडप्राय चीनमध्ये युरोप व रशिया येथील लोकसमूहाच्या उत्थानांचा इतिहास घडला नाही आणि भारतातील लोकभाषांच्या प्रगल्भतेचे दृश्यही तेथे दिसत नाही.

आधुनिक काळात भाषांचे महत्त्व

भारतातील मध्ययुगीन घडामोडींचा कानोसा घेतल्यास येथील परिस्थिती युरोप, रशिया, चीन इत्यादी खंडप्राय प्रदेशांतील घडामोडींसारखी नव्हती हे वर सूचित केले आहेच. भारतीय लोकभाषांना लोकसमूहांचे संघटक सूत्र व साधन म्हणून जे स्थान होते, ते जगात इतर कोठल्याही लोकभाषांना कधी लाभलेले नव्हते, असा निष्कर्ष म्हणूनच काढावा लागतो. या असाधारण महत्त्वाची कल्पना स्वीकारली तर आधुनिक काळामध्ये, विशेषतः स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतरच्या काळात लोकभाषांना अचानक इतके महत्त्व का आले आहे, ते उमगू शकेल.

सन १८८५ नंतरच्या काळात भारतातील ब्रिटिशविरोधी लढ्याला जास्तजास्त प्रखर व व्यापक रूप येत गेले. या लढ्यातील अगदी सुरुवातीपासूनचा काळ घेतला तरी त्यात मराठी, बंगाली, कन्नड वगैरे भाषांच्या अभिमानाचा स्पष्ट आविष्कार आपल्याला दिसतो. महाराष्ट्र व बंगाल हे दोन प्रारंभीचे पुढारलेले प्रदेश घेतले, तर याची चांगली प्रचिती येऊ शकेल. आमच्या राष्ट्राभिमानामध्ये भाषाभिमानाला नुसते महत्त्वाचेच नव्हे, तर निर्णायक स्थान होते. राजाश्रयाच्या अभावी, नव्हे राजभाषा बनलेल्या इंग्रजीच्या दडपणाविरुद्ध, मराठी, बंगाली वगैरे भाषांची वृद्धी येथे होत गेली व भाषाभिमान हे राष्ट्रीय अभिमानाचे वाहनच नव्हे तर गमक बनले. माझ्या 'संयुक्त महाराष्ट्र'





या पुस्तकात बऱ्याच पुराव्यानिशी मी असे दाखविले आहे, की प्रारंभकालीन राष्ट्रीय पुढाऱ्यांच्या मनामध्ये महाराष्ट्र व बंगाल यांनाच 'राष्ट्रे' मानण्याची प्रवृत्ती होती व हा भाषानिष्ठ राष्ट्रवाद भारतीयत्वाच्या कल्पनेपेक्षाही प्रबळ होता. एकभाषिक अशा या 'राष्ट्रां'ची ब्रिटिश साम्राज्यसत्तेविरुद्ध भारतीय एकजूट आहे व तिच्या सामर्थ्यासाठी आपण एकमेकांना मदत करून स्वतंत्र झाले पाहिजे, अशी भूमिका या प्रारंभकाळी प्रभावी ठरलेली होती.

बंगालच्या फाळणीविरुद्ध झालेल्या लढ्यात किंवा चिपळूणकर-टिळक प्रभृतींच्या 'महाराष्ट्रीय' देशाभिमानात भाषिक राष्ट्रवादाचा स्पष्ट आविष्कार दिसला, तरी पुढच्या कालखंडात भारतालाच एकात्म राष्ट्र मानण्याची प्रवृत्ती बळावत गेलेली आपल्याला दिसते. सन १९२१ मध्ये भाषिक तत्त्वावर काँग्रेसची संघटनात्मक रचना करण्याचे पाऊल गांधीजींनी टाकले, त्यात 'भाषिक राष्ट्रवादा'चा प्रभाव आहे; पण ह्या तत्त्वापेक्षा भारतीय एकात्मतेवर आधारलेला राष्ट्रवाद तेव्हापासून वाढत गेलेला दिसतो.

या ठिकाणी, 'संयुक्त महाराष्ट्र' या सन १९४७ साली लिहिलेल्या पुस्तकातील माझ्या भूमिकेबद्दल आज स्पष्टीकरण करणे मला जरूर वाटते. त्या वेळी मी अशी भूमिका घेतलेली होती, की भाषिक तत्त्वावर आधारलेला राष्ट्रवादच निर्णायक समजून, म्हणजे महाराष्ट्र, बंगला इत्यादी प्रदेशांनाच राष्ट्रे मानून, त्यांच्या संघात्मक राज्याला भारताच्या राजकीय सामर्थ्याचे केंद्र मानावे. सोव्हिएत यूनियनचे केंद्रीय राज्य हे ज्याप्रमाणे अनेक राष्ट्रांचे एकत्रित संघराज्य आहे, तसे विभिन्न भाषिक राष्ट्रांचे भारतीय संघराज्य स्थिर व्हावे हे राजकीय उद्दिष्ट व हा आदर्श त्या वेळी मी स्वीकारला होता. त्या वेळी मांडलेले पुरावे आणि विवेचन काहीसे बरोबर आहे असे वाटत असूनही आज माझी भूमिका पूर्वीपेक्षा वेगळी आहे. युरोपखंडापेक्षा, रशियापेक्षा आणि चीनपेक्षा भारतीय भाषिक समूहांचा जुना व आधुनिक विकासक्रम वेगळा असून त्यांना 'राष्ट्रे' म्हणणे सयुक्तिक नाही, असे आता माझे मत आहे. त्यांना 'राष्ट्रे' मानू नयेत हे एकदा स्वीकारल्यावर मग पर्यायानेच 'स्वयंनिर्णया'चा व इतर आनुषंगिक गोष्टींचा प्रश्न उरत नाही. मग भारताच्या एकात्म आर्थिक व राजकीय रचनेचा पाया स्वीकारून **भारतीय** राज्याला **राष्ट्रीय एकात्म राज्य** मानणेच सयुक्तिक ठरते. या एकात्म राज्याला एकभाषिक प्रादेशिक **घटकराज्यांच्या** संघाचे स्वरूप असावे, या घटकराज्यांना लोकशाहीला पोषक अशी स्वायत्तता द्यावी आणि अंतिम व स्थिर केंद्र म्हणून भारतीय एकात्म राज्य हे निरपवादपणे सार्वभौम मानावे, असे आता मी मानीत आहे.

अर्थात, स्वायत्त अशा घटक राज्यांची रचना कशी असावी, हा प्रश्न आहेच व ती एकभाषिक तत्त्वावर असावी हे पूर्वीप्रमाणेच आताही मला आवश्यक वाटते. तात्त्विक भूमिकेतला फरक वर नमूद करून या घटकराज्यांबद्दल थोडे विवेचन करून प्रस्तुत विवेचन मी पुरे करणार आहे. घटकराज्ये एकभाषिक असावीत, याचे कारण काय? या प्रश्नाचे उत्तर देण्यासाठी लोकभाषांच्या असाधारण महत्त्वाची पार्श्वभूमी पुन्हा आपल्याला विचारात घ्यावी लागेल, आणि 'धर्म' व 'राजा' या परंपरागत श्रद्धास्थानांपासून 'संस्कृती' व 'लोकराज्य' या नव्या श्रद्धांकडे झालेली आपल्या समाजाची मंद प्रगती पुन्हा लक्षात घ्यावी लागेल.

लोकशाही व भाषिक तत्त्व

या घटकेला भाषिक तत्त्वाच्या आधारावर घटकराज्यांची रचना झाली पाहिजे, ह्याबद्दलचा आग्रह योग्य असूनही त्याची पार्श्वभूमी म्हणून 'संस्कृती' व 'लोकराज्य' यांचा विचार करणे आवश्यक आहे. मुंबईच्या आणि बेळगावकडील प्रदेशाच्या बाबतीत महाराष्ट्रावर अन्याय झाला आहे आणि दुभाषिक राज्याच्या नव्या योजनेमुळे त्या अन्यायाचे परिमार्जन न होता उलट गुजराती जनतेची एकभाषिक घटकराज्याची अपेक्षाही भंग पावली आहे. पण ही विपरीत घटना का घडली, याचा विचार करताना आपण 'संस्कृती' व भारतीय 'लोकराज्य' यांची पार्श्वभूमी लक्षात न घेता दुसऱ्या आगंतुक कारणांना महत्त्व देत आहोत, असे मला वाटते. ती पार्श्वभूमी लक्षात घेतली तर या घटनेची कारणे व तिच्या निराकरणाचे उपाय दृष्टीसमोर येऊ शकतील. या बाबतीत तीव्र मतभेद झाले व ते विकोपाला जाऊन भिन्नभाषिक जनसमूहांमध्ये कटुता

निर्माण झाली. याचे मूलभूत कारण काय, हे प्रथम पाहिले तर असे दिसेल, की 'संस्कृती' व 'लोकशाही' यांचा आधुनिक अर्थ व आशय आपल्या लोकांत अजून दृढ झालेला नाही. तसे असते तर मुंबईच्या व इतर वादांच्या प्रश्नांवर मराठी, गुजराती व कानडी जनताच परस्पर-सहकार्याने हे वाद सोडवू शकली असती, किंवा आपापल्या प्रादेशिक नेत्यांना व पक्षांना सलोख्याने व न्यायबुद्धीने ते वाद सोडविण्यास भाग पाडू शकली असती. इतकी जाणीव, संघटना, लोकशाहीला आवश्यक असा संयम व परस्परप्रेम भिन्नभाषिकांमध्ये आज आढळत नाही. या कमकुवतपणामुळेच पक्षोपपक्षांची रस्सीखेच, आणि जनतेला आश्वासने देत प्रश्नाची सोडवणूक कठीण करण्याचे राजकारण झालेले दिसते.

दुसरीकडे भारतीय नेतृत्वाचा भार ज्यांच्यावर आहे, त्यांना भाषिक तत्त्वाबद्दल धरसोड का करावी लागली तेही पाहण्यासारखे आहे. त्यांच्या दृष्टीने भारताचे एकात्म राज्य (आणि एक सर्वसामान्य संस्कृती) हे प्रधान उद्दिष्ट आहे. हे उद्दिष्ट योग्य आहेच; पण त्याच्या सिद्धीसाठी भाषिक घटकराज्ये पोषक ठरतील का नाही, या प्रश्नाबद्दल त्यांचे मन द्विधा व संदिग्ध झालेले आहे. यातच आजच्या परिस्थितीमधील कटुतेची व अनवस्थेची बीजे आहेत. लोकभाषांचे संघटक-सूत्र मध्ययुगीन इतिहासातही निर्णायक महत्त्वाचे होते व ते आजही महत्त्वाचे आहे हे पूर्वी या नेत्यांना दिसले होते; पण आज दिसेनासे झाले आहे. या दृष्टिमांद्याचे कारण काय? 'संस्कृती' व 'लोकराज्य' यांवर म्हणजेच भारतीय एकात्मतेच्या श्रद्धास्थानांवर, भाषिक अभिमानाने प्रेरित झालेल्या जनतेचा विश्वास डळमळीत झाला आहे या भयाने त्यांना घेरले आहे हेच, माझ्या मते, या नव्या दृष्टिदोषाचे मुख्य कारण आहे.

सारांश, एकीकडे नव्या श्रद्धास्थानांबद्दल जनतेची अपुरी निष्ठा आहे ही वस्तुस्थिती आहे व दुसरीकडे या अपुऱ्या निष्ठेकडे पाहून शंकाकुल झालेल्या नेतृत्वाकडून चुकीची पावले पडलेली आहेत. या दुहेरी अनवस्थेमुळे आजचा दुःखद पेचप्रसंग उद्भवला आहे. त्याची जबाबदारी राज्यकर्त्या पक्षावर व नेत्यांवर त्यांच्या सत्ताधारीपणामुळे जास्त असली, तरी या पेचप्रसंगाच्या घडणीत विरोधी पक्षांनी आजवर केलेल्या लोकशिक्षणातील गंभीर दोषही कारणीभूत आहेत.

शेवटी वरील विवेचनातून निघणारा निष्कर्ष पुढे मांडणे मला जरूर वाटते. आज भाषिक राज्यांच्या बाबतीत विरोधी पक्षांनी राज्यकर्त्या पक्षावर टीका करून भाषिक राज्याच्या सिद्धीसाठी प्रयत्न करणे जरूर आहेच; परंतु या प्रयत्नांमध्ये विरोधी पक्षांवरच ही जबाबदारी येऊन पडते, की त्यांनी भारतीय लोकशाहीच्या एकात्मतेबद्दल व विकासाबद्दल लोकांच्या जाणिवेत जो अपुरेपणा आहे, तो तातडीने भरून काढला पाहिजे. या पार्श्वभूमीच्या अभावी भाषिक आंदोलनाला केवळ संकुचित भाषाप्रेमाचे व अन्यभाषिकांच्या विद्वेषाचे, निदान विलगपणाचे, स्वरूप आल्यावाचून राहणार नाही. झालेल्या अन्यायाच्या प्रतिकारार्थ जनतेच्या भावनांची तार ताणीत नेणे सुलभ असले, तरी वर सांगितलेला धोका त्यात आहेच. तो जमेस घेऊन जर आंदोलनाला गती ठेवली तर इष्टसिद्धीला विलंब लागेल हे खरे. पण तो विलंब अटळ आहे. तेवढा काळ दुसऱ्या एका दृष्टीने आपल्याला हवा आहे. तो यासाठी की गुजराती, मराठी व कानडी जनसमूहांमध्ये पूर्वीच क्षीण असलेल्या व आतातर अभावरूप झालेल्या स्नेहभावाची भावना आपल्याला नव्याने निर्माण करावयाची आहे. या स्नेहभावाच्या पायावरच एकभाषिक राज्यांची पुनर्रचना होणार आहे; निदान तशी ती झाली तरच तिला खऱ्या लोकशाहीचा व भारतीय एकात्मतेचा भक्कम आधार मिळून ती खरी चिरस्थायी व सर्वांना सुखकर अशी नवनिर्मिती ठरणार आहे.



अनुक्रमणिका

ग्रामसंस्था व सांख्यदर्शनातील 'प्रकृती'

इंग्रजी राजवटीच्या आधीचा भारतीय समाज स्थिर ग्रामसंस्था आणि तरंगती राजसत्ता यांच्या दुहेरी पायांवर आधारलेला होता, ही गोष्ट आपल्याकडील अनेक विद्वानांनी मांडलेली आहे व आपल्या हिंदुस्थानविषयक लेखात, मार्क्सनेही ती मांडलेली आढळते. या मूलभूत तत्त्वाच्या अनुषंगाने भारतीय तत्त्वज्ञानातील प्रमेयांचा अर्थ व अन्वय लागू शकतो का? ह्या प्रश्नाचे उत्तर नीट पुराव्यानिशी द्यावयाचे तर वेद आणि उपनिषदे, बौद्ध व जैन दर्शने आणि शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांच्यासारख्या प्रतिभावान तत्त्वज्ञांची दर्शने या साऱ्यांचा प्रथम गाढ व्यासंग करून मग शास्त्रीय पद्धतीने निष्कर्ष काढले पाहिजेत. जगातील विचारवंतांच्या आदराला पात्र ठरण्याइतकी तत्त्वचिंतनातील व नीतिमीमांसेतील सिद्धान्तांची श्रेष्ठ परंपरा आपल्याला लाभली आहे. तिचा नव्या दृष्टीने विचार करताना जर जुजबीपणा व ठोकळेबाज वृत्ती ठेवली, तर त्यात या परंपरेबद्दल अनादर ठेवल्याचा अपराध तर आपल्या हातून घडेलच, शिवाय खऱ्या शास्त्रीय ज्ञानाचीही हानी होईल. वरील जाणीव मनात बाळगून मी पुढील विवेचन केवळ प्राथमिक स्वरूपाचा प्रयत्न म्हणून मांडीत आहे.

'प्रकृती' म्हणजे निसर्ग नव्हे

सांख्यदर्शनामध्ये 'प्रकृती' व 'पुरुष' या दोन मुख्य कल्पना आहेत व त्यांचा विचार करताना ग्रामसंस्था व राजसत्ता यांचा संबंध डोळ्यांसमोर उभा राहतो. सांख्यांची 'प्रकृती' म्हणजेच युरोपीय विचारवंतांनी मानलेली 'सृष्टी' किंवा 'निसर्ग' होय, अशी समजूत आपल्याकडे रूढ झालेली आहे. या समजुतीचा आशय असा, की 'प्रकृती'च्या 'सत्त्व' 'रज' व 'तम' या तीन गुणांच्या कार्यामुळे 'गुणोत्कर्ष' होतो, म्हणजेच व्यक्त सृष्टी निर्माण होते. पृथ्वी, आप, तेज, वायू व आकाश अशा पाच 'महाभूतां'ची बनलेली त्रिगुणात्मक 'प्रकृती' व आधुनिक विज्ञानाने मानलेली पदार्थसृष्टी एक होत, असे पुष्कळदा प्रतिपादन केलेले आढळते. उदाहरणार्थ, 'गीतारहस्या'मध्ये लोकमान्यांनी प्रथम सांख्यदर्शनातील गुणांच्या कार्याचे वर्णन करून निष्कर्ष काढला आहे, की सांख्यांच्या "या म्हणण्यात व उत्क्रांतिवादात वस्तुतः काही भेद नाही." (जानेवारी १९२६ ची आवृत्ती, पूर्वार्ध, पान १६९ पहा.)

पण थोडे खोलात शिरले तर असे स्पष्ट दिसू लागते, की सांख्यदर्शनातील 'प्रकृती' व आधुनिक विज्ञानातील 'निसर्ग', 'पदार्थसृष्टी' किंवा 'मॅटर' यांच्यांत फारच थोडे साम्य आहे व तेही वरवरचे आहे. लाप्लास व डार्विन यांनी विशद केलेला सृष्टीतील अचेतन व चेतन वस्तूंचा विकासक्रम (उत्क्रांती) व सांख्यांच्या 'प्रकृती'चा गुणोत्कर्ष यांत काहीच साम्य नाही. 'गुणोत्कर्ष' ही कल्पनाच मुळात सांख्यदर्शनातील नाही. 'सत्त्व', 'रज' व 'तम' या गुणांपैकी अमुक एका गुणाचा उत्कर्ष होतो, असे प्रकृतिवादी मानीत नाहीत. ह्या तीन गुणांचा एकमेकांशी जो संबंध कल्पिलेला आहे, तो मोठा विलक्षण आहे. एखाद्या दिव्यामध्ये तेल, वात आणि ज्योत यांचा संबंध जसा एकजीव सहकार्याचा असतो, तसा या तीन गुणांचा आपसांतील संबंध असतो, असे सांख्यांचे मत आहे. या दिव्याच्या उपमेवरून आणि सांख्यशास्त्रातील इतर स्पष्ट विधानांवरून असे दिसेल, की आजच्या विज्ञानातील विकासक्रमाशी सांख्यांच्या गुणपरिणामवादाचे साम्य मानणे योग्य नाही.

प्रकृतीच्या सत्त्व, रज, तम या गुणरूपी घटकांच्या कार्यामुळे परिणाम म्हणून एकीकडे महत्, अहंकार, मन, इंद्रिये, तन्मात्रे व पाच महाभूते निर्माण होतात व दुसरीकडे या परिणामाबरोबरच धर्म, ज्ञान, वैराग्य, ऐश्वर्य इत्यादी मुख्य आठ व इतर पन्नास 'भाव' निर्माण होतात. अशा तऱ्हेने मूळ प्रकृतीमधूनच दोन 'सर्ग' निघतात, हे सांख्यांचे म्हणणे नीट समजावून घेतले पाहिजे. यापैकी 'महत्' पासून पुढील सर्व तत्त्वे हा एक सर्ग घेतला, तर त्यात नुसती पंचमहाभूते नाहीत, तर ज्यांना आपण आज मानसिक व्यापार किंवा त्यांना आवश्यक अशी इंद्रियादी

अनुक्रमणिका





साधने मानतो, त्यांचाही त्यांत समावेश आहे. दुसरा जो 'भाव'-सर्ग आहे तो तर उघडच जडसृष्टीपेक्षा भिन्न स्वरूपाचा आहे.

सारांश, प्रकृतीच्या सर्गाची व आधुनिक विज्ञानाच्या विकासक्रमाची कोणत्याही अर्थाने सांगड घालणे बरोबर नाही. ह्या मुद्द्याचे एवढे स्पष्टीकरण करणे मला जरूर वाटले, कारण मानवेंद्र रॉय व इतरही विवेचकांनी भारतीय तत्त्वज्ञानांतील जडवादी दर्शन म्हणून सांख्यांचा उल्लेख केलेला आढळतो व 'मटीरिअ‍ॅलिझम्'साठी 'भौतिकवाद' हा शब्दही याच चूक कल्पनेमुळे रूढ झालेला दिसतो.

'प्रकृती'च्या अचेतनत्वाचा अर्थ

'प्रकृती' म्हणजे विज्ञानातील 'मॅटर' नाही हे खरे; पण ती 'अचेतन' व 'जड' आहे असे मात्र सांख्य म्हणतात, त्याचा अर्थ काय? 'मॅटर'चे 'अचेतनत्व' किंवा 'जडत्व' हेच जर प्रकृतीतही आहे, तर मग तिला 'मॅटर'हून वेगळी का मानावी? निदान या दोन कल्पनांतील फरक मूलभूत का मानावा?

वरील प्रश्नाचे उत्तर देण्यासाठी सांख्यशास्त्रातच दिलेली एक उपमा घेऊ. या उपमेप्रमाणे, 'प्रकृती' ही आंधळ्यासारखी आहे, तिला स्वतःच्या पायाने चालता येते पण दिसत नाही; आणि तिच्या पाठीवर एक लंगडा बसला आहे, त्याला दिसते पण चालता येत नाही; तोच 'पुरुष' होय. या अंध-पंगूंची जोडी जमली, की दोघेही वाट चालू लागतात, – अर्थात् चालण्याचे श्रम आंधळा करतो व लंगडा वाट दाखवितो.

आता 'प्रकृती'ला 'अचेतन' का म्हटले आहे, ते नीट लक्षात घेता येईल. **'प्रकृती' आंधळी आहे म्हणून अचेतन आहे.** उलट, चालता न येणारा 'पुरुष' केवळ त्याला दिसते म्हणून चेतन आहे. यावरून 'चेतन' व 'अचेतन' या शब्दांचा अभिप्रेत अर्थ थोडासा कळून येईल. पण तो स्पष्ट व्हावयाचा असेल तर सांख्यदर्शनातील आणखी एका मुख्य बाबीचा उलगडा केला पाहिजे.

सांख्यांच्या मते, 'प्रकृती'चे जे सारे कर्तृत्व आहे, ते 'पुरुषा'साठी आहे; म्हणजे ती नुसती आंधळी नाही तर दुसऱ्याच्या भोगासाठी धडपडणारी आहे. तिची वाटचाल होत आहे, ती पाठीवर बसलेल्या 'पुरुषा'च्या अपेक्षेने, म्हणजेच त्याच्या भोगासाठी व मोक्षासाठी होत आहे.

उदासीन 'पुरुष'

'प्रकृती' ही आंधळेपणाने परंतु अंगभूत गुणांच्या कर्तृत्वामुळे साऱ्या विश्वाचा पसारा मांडीत आहे व हे सारे 'पुरुषा'साठी करीत आहे, हा सांख्यशास्त्राचा मुख्य सिद्धान्त झाला. पण आणखी एक गोष्ट तितकीच महत्त्वाची आहे. 'प्रकृती' कर्तृत्वशाली असून अचेतन आहे हे जसे एक 'कोडे', तसे दुसरे कोडे आहे ते म्हणजे 'पुरुष' चेतन असून अकर्ता व उदासीन आहे. 'पुरुष' हा 'प्रकृती'मधील घडामोडींना व सुखदुःखांना एका अर्थी निमित्त होतो; पण तो या सर्वांचा भोग घेऊनही उदासीन व अकर्ताच राहतो.

याचा अर्थ असा, की 'प्रकृती'च्या कर्तृत्वामध्ये किंवा श्रमामध्ये प्रत्यक्ष भाग घेऊन या श्रमांना संघटित व डोळस करण्याचे कामही उदासीन 'पुरुष' करीत नाही. नैवेद्य दाखविल्यावर त्याचा 'भोग घेणारी' देवता व हा उदासीन 'पुरुष' यांच्यांत साम्य आहे व यावरून 'पुरुषा'च्या सांख्यकल्पनेचा अर्थ स्पष्ट होईल.

परंतु जरी तो उदासीन असला, तरी ह्या पुरुषासाठीच 'प्रकृती'चा व्यापार घडतो, ही गोष्ट सांख्यमतात मुख्यतः सांगितलेली आहे. आणि 'प्रकृती'चा हा परावलंबीपणा मानूनही तिला अनादी म्हटले आहे. 'प्रकृती'च्या सर्गामध्ये 'महत्' इत्यादी जे परिणाम जन्मतात, ते शेवटी प्रलयामध्ये नष्ट होतात. पण अशा महासर्गांच्या व महाप्रलयांच्या तरंगांना सामावून अखंड नांदणारी 'प्रकृती'च सांख्यांनी मूलप्रकृती या नावाने गौरविली आहे.

सांख्यवादाचे स्वरूप येथवर जे मांडले आहे, ते ढोबळ आहे खरे; पण आपल्या पुढील विवेचनासाठी ते पुरेसे आहे.

राजा, प्रधान, पाटील, कमाविसदार व शेतकरी

सांख्यदर्शनामध्ये 'प्रकृती' व 'पुरुष' यांचे द्वैत हे प्रामुख्याने मांडले असून या दोन तत्त्वांचा संयोग होण्यानेच एकीकडे विश्वाचा पसारा निर्माण होतो व दुसरीकडे 'पुरुषा'ला भोग व मोक्ष साधता येतो, असे मानलेले आहे. ही गोष्ट स्पष्ट करताना सांख्यकारिकांवर टीका लिहिणारे वाचस्पतिमिश्र यांनी दिलेली एक उपमा मोठी सूचक आहे. तिचा थोडा तपशिलात शिरून विचार करू. इंद्रिये, मन, अहंकार व बुद्धी यांच्या मार्गाने सर्व वस्तूंचे

ग्रहण करून त्यांचा भोग (नैवेद्य) 'पुरुषा'ला दिला जातो, ही गोष्ट 'सांख्यकारिके'तील ३६ व्या कारिकेत सांगितली आहे. तिचा अर्थ विशद करताना वाचस्पती म्हणतात की, इंद्रिये ही शेतकऱ्यांप्रमाणे सर्व वस्तूंशी समरस होऊन त्यांचे ग्रहण करतात. मग पाटील शेतकऱ्यांकडून सारा वसूल करतो, त्याप्रमाणे मन हे त्या ग्रहण केलेल्या वस्तूंचा एक भाग संकल्परूपाने उचलते; नंतर राजाचा प्रतिनिधी असलेला 'विषयाध्यक्ष', म्हणजे कमाविसदार, तो सारा सरकारी कोठारात पोचवितो त्याप्रमाणे 'अहंकार' हा ग्रहण केलेल्या वस्तूंवर स्वामित्वाचा (अस्मितेचा) शिक्कामोर्तब करतो; शेवटी ह्या कोठारातील सारा राजाच्या प्रधानाकडे ('सर्वाध्यक्षा'कडे) जाऊन मुख्य खजिन्यात जमा होतो, त्याप्रमाणे ग्रहण केलेल्या व स्वामित्वाने आत्मसात झालेल्या वस्तूंचा विचार करून त्यांचा अमुक तऱ्हेने व्यय करण्याचा निश्चय 'बुद्धी' करते. ह्या व्ययामुळे राजाचे राज्य चालते, सैन्य पोसते व एकंदर कारभार बिनबोभाट चालतो. अर्थात प्रधानाचे कार्य हे शेवटी राजाच्या भोगालाच उपयोगी पडते व म्हणून शेवटी वरील चार पायऱ्यांनी होणारा व्यवहार हा राजासाठीच घडतो.

वरील रूपकामध्ये पाटलाला, म्हणजे राजाचा नोकर नसून शेतकऱ्यांचा परंपरागत पुढारी असलेल्या वतनदाराला, राजभोगासाठी होणाऱ्या व्यवहाराच्या दावणीत घातले आहे व देशमुख ह्या वरिष्ठ वतनदाराच्या अस्तित्वाचा उल्लेख केलेला नाही. याचे कारणही उघड आहे, की शेतकरी व राजा यांचा संबंध फक्त राजभोगाच्या चष्म्यातून रूपककाराने पाहिला आहे. देशकारभार व राज्यकारभार असा दुहेरीपणा वास्तवात असून त्याने फक्त एकेरी व्यवहार वर्णन केला आहे.

"रावो पहुडलिया सुखे"

आपल्या दृष्टीने अर्थात ही एकेरी श्रेणी किंवा मांडणी पुरेशी अर्थवाहक आहे. या रूपकाच्या आधाराने 'प्रकृती' व 'पुरुष' यांच्या द्वैताकडे पुन्हा पाहिले, तर काही नवीन गोष्टी दृष्टीस पडतात. इंद्रिये, मन, अस्मिता व कर्तव्यनिश्चय करणारी बुद्धी या चारी अनुभूतींचा (बौद्धिक व्यापारांचा) व त्यांचेच विषय असणाऱ्या बाह्य सृष्टींतील गोष्टींचा समावेश 'प्रकृती' या मोठ्या तत्त्वात सांख्यांनी केला आहे; हे आपण पूर्वीच पाहिले आहे. या 'प्रकृती'च्या पदरी अचेतनत्व आणि कर्तृत्व असे परस्पर-विरोधी भासणारे गुण का बांधण्यात आले, ते आता कळू शकेल. शेतकऱ्याने कितीही श्रम केले तरी शेवटी राजाच्या दृष्टीने त्या श्रमांचा अर्थ एवढाच, की त्याचा भोग (सारा) त्याला (राजाला) मिळाला पाहिजे. प्रधानाचीदेखील तीच गोष्ट! त्याच्या मुत्सद्देगिरीमुळे किंवा सेनापतीच्या (व सैनिकांच्या) शौर्यामुळे खजिना समृद्ध झाला किंवा मुलूख मिळाला, तरी ते सर्व राजाच्या वैभवाला व कीर्तीला वाढविते. म्हणजेच प्रधानाचे, सेनापतीचे व इतरांचेही कर्तृत्व राजासाठी (परार्थ) असते.

पण, या भोगाला दुसरी बाजू आहे! सारावसुलीपासून लढाया मारण्यापर्यंतची सारी धडपड इतरांनी केली, तरी ही उदंड 'राजकारणे' घडूनही त्यात राजाला हातपाय हलवावे लागलेले नसतातच. 'परी रावो पहुडलिया सुखें। जैसा देशीचा व्यापारू न ठके। प्रजा आपुलालेनि अभिलाखे। करितचि असती।।' (ज्ञानेश्वरी. अ. ८ ओ. १८३) – या ओळींत हा प्रकार थोडक्यात पण स्वच्छ वर्णन केलेला आहे. सारांश, राजा हा भोगाचा स्वामी आहे पण अकर्ता आहे. हेच औदासीन्य सांख्यांच्या 'पुरुषा'च्या अंगी बाणलेले आहे. गडकरी म्हणतात, की राजा हा 'जगाचा भोगशून्य स्वामी' आहे. पण ही आमची परंपरागत कल्पना नसून परकी कल्पना आहे. आमचा राजा हा तत्त्वतः 'कर्तृत्वशून्य भोगस्वामी' आहे. सांख्य-दर्शनासारख्या सर्वगामी प्रभाव पाडणाऱ्या दर्शनावरून, आमची मूळ तात्त्विक धारणा वरीलप्रमाणे आहे, असा अंदाज करता येतो.

प्रजापालनाचा राजधर्म

राजा हा एकंदर समाजाच्या, म्हणजे ग्रामसंस्था, वतनसंस्था, नगरसंस्था, चातुर्वर्ण्य इत्यादी संस्थांच्या शिरोभागी पण अलिप्त आहे, ही कल्पना 'उदासीन' या शब्दातच चांगली स्पष्ट होते. कारण 'उत्' म्हणजे बाहेर किंवा वर असणे हाच त्या शब्दाचा मूळ अर्थ आहे. अर्थात, असे उदासीन जीवन राजाचे नसावे. उलट, त्याने आपल्या प्रजेच्या रक्षण-भरण-पोषणासाठी झटावे, ही कल्पना भारतीय राज्यशास्त्रात मांडलेली नाही असे नाही. कौटिल्याचे 'अर्थशास्त्र' हा आमचा राज्यशास्त्रावरील

अनुक्रमणिका

मोठा ग्रंथ असून त्यात कर्तृत्वशाली राजाचे महत्त्वच वर्णन केले आहे. तसेच 'राजा कालस्य कारणम्' हे वचन प्रसिद्ध असून कालिदासाने वर्णन केल्यापमाणे (रघुवंश. १. २४)

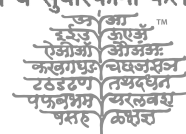
'प्रजानाम् विनयाधानात् रक्षणात् भरणात् अपि
स पिता पितरः तासाम् केवलम् जन्महेतवः।।'

अशा प्रजावत्सल राजांचा आदर्श आपल्याकडे निर्माण झालेला होता यात शंका नाही. 'धारणात् धर्मः' अशी धर्माची व्याख्या असली, तरी 'बले प्रतिष्ठितो धर्मः' असेही म्हटलेले आहे आणि बलाचे किंवा राजदंडाचे धारण करणारा राजा हा साक्षात् विष्णूच मानला आहे. राजाचे हे कर्तृत्वशाली व अत्युच्च स्थान कौटिल्याच्या आधीच्या व नंतरच्या मनु व नारद प्रभृती काही राजनीतिशास्त्रज्ञांनी मानलेले आहे खरे; पण धर्मापेक्षा राजप्रभुत्वाला वरचढ मानणाऱ्या या 'अर्थशास्त्रीय' राजधर्माची प्रेरणा अलेक्झांडरच्या स्वारीनंतर परिचित झालेल्या पर्शियन व ग्रीक राजसत्तेच्या कल्पनेवरून घेतलेली दिसते व तिला भारतीय राज्यशास्त्रात एक दुय्यम स्थान आहे, असा सिद्धान्त प्रख्यात पुरातत्त्वपंडित निळकंठशास्त्री यांनी मांडला आहे (भांडारकर प्राच्य-विद्यासंशोधन-मंदिरपत्रिका, खंड २८ (१९४७) पाने ८३-९५ पहा.) कौटिल्य, कालिदास किंवा इतरही अनेक शास्त्रज्ञांनी व कवींनी राजाच्या पदरी औदासीन्य न बांधता त्याला प्रजावत्सल कार्यप्रवृत्त शास्त्याचे रूप दिले आहे. याचा अर्थ मी असा घेतो, की भारतीयांच्या मूळ राज्यशास्त्रीय विचारप्रणालीत दुसराही एक विचारप्रवाह मिसळला होता व त्याचे अस्तित्व नाकारून चालणार नाही. हा विचारप्रवाह आगंतुक व क्षीण होता, ही गोष्ट वस्तुतः स्पष्ट आहे. परंतु इंग्रजांनी भारतीय संस्कृतीला मागासलेली ठरविण्याचा जो प्रयत्न केला, त्याला प्रत्युत्तर देताना आमच्या पंडितांनी असा अभिनिवेश धरला, की भारतीय राजनीतीमध्ये लोकशाही, नियुक्त राजपद, प्रजावत्सल राजधर्म वगैरे सर्वच काही तत्त्वे आहेत! त्या अभिनिवेशाच्या जागी वस्तुनिष्ठा व साक्षेप यांचा अवलंब करून आमच्या राजनीति-तत्त्वांचे पुन्हा मोजमाप होणे जरूर आहे. तूर्त प्रजावत्सल राजधर्माची कल्पनाही आपल्याकडे होती, व रामचंद्र, दिलीप, शिवाजीराजे प्रभृती आदर्श राजपुरुष येथे नांदले, हे मान्य करूनही मूळ परंपरा उदासीन राजपुरुषाचीच आहे व ती अखंड व प्रभावी दिसते, एवढेच प्रस्तुत विवेचनात मी ठळकपणे नजरेस आणीत आहे.

सांख्य तत्त्वज्ञानात क्रियाशील गणलेला ग्रामसंस्थेच्या कोषातील हा समाज इतिहासात कोठेही स्वतंत्रपणे कर्तृत्व गाजवीत नाही. परकीयांनी आक्रमणे केली, देवळे लुटली व शहरे बेचिराख केली, तरी समाज हललेला दिसत नाही. जो प्रतिकार दिसतो तो राजांनी व नागर-परिसरात वाढलेल्या संतांनी केला दिसतो. तेव्हा आधुनिक अर्थाने ग्रामीण समाज उदासीन ठरतो व नागर-जीवनच कर्तृत्वशाली दिसते. पण तत्त्वज्ञानामध्ये नेमकी उलटापालट झालेली आहे! वरील ऐतिहासिक घटनेच्या रूपाने व्यक्त होणारे भारतीय समाजाचे स्वरूप वरवरचे असून त्याचे खरे अंतरंग तत्त्वचिन्तनाच्या आरशातच जास्त स्पष्ट प्रतिबिंबित झाले आहे, असा याचा अर्थ आहे.

ग्रामसंस्थेची स्वयंपूर्णता

राजा, त्याचे नोकर व आश्रित आणि इतर सारी प्रभावळ यांना आपण राजमंडळ असे नाव देऊ. या राजमंडळाचे राजधानीतले जीवन हे एका अर्थाने 'चेतन' म्हणजे अखंड जागरूकतेचे असणे प्राप्त आहे. परचक्राची व अंतःस्थ कारस्थानाची भीती राजाला एकसारखी भेडसावीत असे. त्याचप्रमाणे आपल्या पराक्रमाने इतरांना पादाक्रांत करून सम्राटपद बळकाविण्याची ईर्ष्या त्याला बाळगता येई. शेतकऱ्यांकडून घेतलेला सारा (ज्याला 'भोग' असेच पूर्वीचे नाव आहे), हा राजमंडळाच्या निर्वाहाचा आधार होता व या दृष्टीने ते बांडगुळासारखे परोपजीवी होते; पण महत्त्वाकांक्षा व विजिगीषा फक्त त्यालाच शक्य होती. उलटपक्षी, शेतकऱ्यांच्या जीवनाचा कोष असलेली ग्रामसंस्था म्हणजे एक अगतिक, स्थिर व स्वयंपूर्ण अवस्था होती. या कोषातच भारतीय जातिव्यवस्था व कुटुंबव्यवस्था शतकानुशतके अबाधित राहिली. कर्मवादाचे तत्त्व आणि जन्मसिद्ध जातींमुळे व कौटुंबिक जबाबदारीमुळे प्राप्त होणाऱ्या कर्मांचे आचरण बिनबोभाट करण्याचे कर्मयोगी नीतिशास्त्र या कोषातच टिकून राहिले. बुद्धापासून एकनाथांपर्यंत अनेक अलौकिक प्रतिभेच्या धर्मप्रवर्तकांनी व सुधारकांनी केलेली धडपड





पाण्यावर काढलेल्या रेघोट्यांप्रमाणे विफल ठरली! कारण, ही धडपड नागरप्रेरणेतून निघालेली व म्हणूनच तितकीच निष्प्रभ होती. नागर जीवनाची ग्रामसंस्थेत बदल घडवून आणण्याची शक्ती किती तोकडी होती, हे यावरून आपल्याला दिसू शकते.

ग्रामसंस्थेच्या या स्वयंपूर्ण व स्थिर जीवनाचे रहस्य त्या संस्थेच्या अंतर्गत श्रमविभागामध्ये साठविलेले आहे. श्रमांची किंवा प्रत्यक्ष वस्तूंची देवघेव करून या संस्थेतील सारे घटक जगत होते. पैसा ही चीज या अंतर्गत व्यवहारांत अनावश्यक होती व म्हणून तिचा अभावही होता. राजाचा सारादेखील धान्याच्या प्रत्यक्ष रूपातच दिला जात होता. गावात न पैदा होणाऱ्या थोड्याफार वस्तूंसाठी आजच्यासारखी बाजारपेठ नव्हती. परंपरागत पद्धतीने भरणाऱ्या जत्रांतून या वस्तूंची प्रत्यक्ष देवघेव होत असे. त्यामुळे देवघेवीचा समावेशही ग्रामसंस्थेच्या कोषातच होत होता. सारांश, समुद्र ज्याप्रमाणे अथांग व अफाट पसरलेला असूनही आपल्या मर्यादा सोडून मागेपुढे जाऊ शकत नाही, त्याप्रमाणे भारतीय ग्रामसंस्थादेखील आपल्या स्वयंपूर्ण जीवनाच्या मर्यादा सोडून बदलत नव्हती. या स्थिर समुद्रावर नागरजीवनाची व राजमंडळांची जहाजे तरंगत राहत होती.

तीन 'गुणां'चा अर्थ

या ग्रामसंस्थेचेच प्रतिबिंब आपल्याला सांख्यदर्शनातील 'प्रकृती'मध्ये पहावयास मिळते. खाली धरती आणि वर प्रकाश देणारा सूर्य व पाऊस देणारे मेघ व यांच्यामध्ये नांगरणारा, पेरणारा व अन्न पिकविणारा शेतकरी या तीन घटकांच्या आधारावर ग्रामजीवनाचे चक्र अखंड फिरत राहते. त्याचप्रमाणे खाली 'तम' आणि वर 'सत्त्व' व यांच्यामध्ये 'रज' या तीन 'गुणां'च्या सहयोगावर प्रकृतीचा सर्ग अखंड चालू राहतो. धरती, प्रकाश व श्रमणारा मनुष्य या तीन घटकांच्या सहयोगाने मनुष्याच्या कृषिजीवनाला साफल्य येऊ शकते व ह्या सहयोगाचे तत्त्व प्राचीन कृषिप्रधान समाजाच्या मनात खोलवर बिंबलेले असणे साहजिक आहे. म्हणूनच या तीन घटकांचा अनुक्रमे 'तम', 'सत्त्व' व 'रज' या प्रकृतीच्या गुणांशी अन्वय लावणे योग्य ठरेल. या ठिकाणी एक गोष्ट लक्षात ठेवली पाहिजे, की 'सत्त्वा'दी गुण हे मराठीत गुण म्हणतात तसे वस्तूंचे गुण नाहीत. या मराठी अर्थासाठी पूर्वी 'धर्म' हा शब्द वापरीत व आपणही 'गुणधर्म' असे म्हणताना 'गुण' व 'धर्म' यांतील फरकच नकळत मांडीत असतो. मग 'गुण' म्हणजे काय? तर प्राणरूप व शक्तिरूप असलेले घटक होत. सांख्यदर्शनातील 'गुण' या कल्पनेच्या उगमाबद्दल व निश्चित आशयाबद्दल पंडितांमध्ये मतभेद आहेत. पण एक गोष्ट सर्वमान्य आहे, की 'सत्त्वा'दी 'गुण' हे मुळात विश्वाचे शक्तिरूप घटक आहेत. त्यांच्या-पैकी 'सत्त्व' (प्रकाश) व 'तम' (नियम किंवा बंधकत्व) ह्यांचा अर्थ नीट कळण्यासाठी 'रजोगुणा'चा अर्थ प्रथम लक्षात घेतला पाहिजे. 'रजोगुण' म्हणजे प्रवृत्ती होय व त्याच्यामुळे 'सत्त्व' आणि 'तम' या दोन्ही गुणांना चालना मिळते असे स्पष्टीकरण वाचस्पतिमिश्रांनी दिले आहे. 'रज' हा स्वतःच 'चल' व 'उपष्टम्भक' असतो; म्हणजे इकडेतिकडे हलू शकतो व इतरांना उत्साहित व कार्यक्षम करू शकतो. याचाच अर्थ 'रजोगुण' ही मनुष्याची श्रमव्यापाराच्या शक्तीसारखी, परंतु एक विश्वात्मक शक्ती आहे, असा घेणे शक्य आहे. मातीमध्ये बीज रुजू शकते व आकाशातून येणाऱ्या उन्हामुळे व पावसामुळे उगवून फोफावू शकते; पण त्यासाठी प्रवृत्तीचा, म्हणजे शेतकऱ्याच्या श्रमाचा दुवा हवा. नाहीतर, बीज मातीतच गाडलेले राहील व प्रकाश व पाणी नुसती वाया जातील. दिव्यातील तेल, वात व प्रकाश याप्रमाणे परस्परसंयोगाने सफल होणाऱ्या तीन गुणांचा अन्वय वरील प्रकाराने लावल्यास नीट लागू शकतो, असे मला वाटते.

सांख्यांनी प्रकृतीला अनादी व स्वयंभू मानले आहे. पृथ्वी, आकाश व कृषिव्यवसाय यांवर आधारलेली ग्रामसंस्था कोणी कधी निर्माण केली, हे सांगणे कठीण आहे. प्राचीन काळी तिला अनादी व स्वयंभू समजत असल्यास नवल नाही. ग्रामसंस्थेप्रमाणेच प्रकृतीही अनादी आहे, असे सांख्यशास्त्रकारांना भासले, तेही साहजिक होते. आजही ग्रामसंस्थेच्या उगमाचा शोध नीट लागला नसून या संस्थेच्या आधी एक वन्य समूहावस्था मानवजातीने भोगली आहे, एवढेच अनुमान शास्त्राला

करता आले आहे.

गुलामगिरीचा अभाव

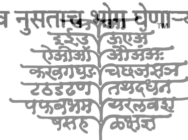
भारतीय तत्त्वज्ञानामधील रामानुजदर्शनासारख्या अलीकडच्या दर्शनातही इंद्रियग्राह्य व प्रत्यक्ष अशा 'सामान्यां'चे म्हणजे सर्व मनुष्यांमध्ये असणारे 'मनुष्यपण' अशा 'जाति'कल्पनेचे तत्त्व मांडलेले आढळते. कारण, येथील एकंदर समाजजीवनावर ग्रामसंस्थेचीच छाप होती व या संस्थेतील अंतर्गत व्यवहार हा प्रत्यक्ष देवघेवीच्या स्वरूपाचा होता, ही गोष्ट मी पुढील एका लेखात स्वतंत्र मांडणार आहे. पण 'जाति'कल्पना, 'प्रकृति'-कल्पना किंवा 'उदासीन' पुरुषांची कल्पना या व अशा अनेक तत्त्वज्ञानात्मक प्रमेयांवरून आपल्याला एकाच निष्कर्षाकडे वळावे लागते. तो असा की भारतीय समाजाची मूलभूत घडण स्थिर व स्वयंपूर्ण ग्रामसंस्था व तिने दिलेल्या भोगावर तगलेली अस्थिर पण संकोच-विकासक्षम राजसत्ता या दोन घटकांच्या द्वंद्वावर आधारलेली होती.

भारतीय समाजव्यवस्थेची ग्रीक समाजाशी ढोबळ तुलना केली, तरी ही गोष्ट अगदी ठळकपणे उमगून येईल. ग्रीक समाज हा मूलतःच नागरसमाज होता व पैसा, व्यापार आणि बाजारपेठ यांच्या भोवऱ्यात सापडलेला होता. तेथे स्वयंपूर्ण ग्रामसंस्था नसून स्वतंत्र नगरराज्ये होती. त्या राज्यांत मूठभर नागरिकांच्या अन्नवस्त्रादी सर्वच गरजा भागविण्यासाठी गुलामांचा प्रचंड वर्गच एकसारखा राबत होता. गुलामगिरीवर ग्रीक समाज आधारलेला होता. म्हणजे एकीकडे श्रमाचा सर्वच वाटा गुलामांकडे होता. दुसरीकडे नागरिकांकडे श्रमनियंत्रणाचे, लढण्याचे, व्यापाराचे, राजकारणाचे आणि कला, तत्त्वज्ञान इत्यादी बौद्धिक श्रमांचे काम उरलेले होते. श्रमणारे शरीर (गुलाम) व त्याला चालविणारी प्रज्ञा (नागरिक) ह्यांची स्पष्ट आखीव विभागणी व प्रज्ञावंत नागरिकांच्या आदर्श जीवनाची व राज्याची कल्पना ग्रीक तत्त्वज्ञांनी एकसारखी डोळ्यांसमोर धरलेली दिसते. यात ग्रीक समाजातील गुलाम व नागरिक यांच्या द्वंद्वाचे प्रतिबिंब दिसत नाही काय?

ते द्वंद्व येथील भारतातील समाजात नाही व विचारांतही नाही. येथील समाजव्यवस्थेतही परिचर्या करणारे शूद्र व समाजबाह्य अस्पृश्य होते. बटकीची खरेदीविक्री होत होती व द्यूतात हरल्यामुळे द्रौपदीसारखी सम्राज्ञीही दासी झाली होती. पण याचा अर्थ आपल्या समाजव्यवस्थेत गुलामगिरीची संस्था एक घटक म्हणून नांदत होती, असा करता येत नाही. सारा समाजच ग्रीक समाजाप्रमाणे गुलामगिरीवर आधारलेला होता, असे तर मुळीच म्हणता येत नाही! गुलामांची खरेदीविक्री लहान प्रमाणावर होती का मोठ्या प्रमाणावर होती, हा प्रश्नही भारतीय समाजापुरता गैरलागू आहे. येथील जीवनाचा आधार असा जो कृषिव्यवसाय तो गुलामांच्या राबवणुकीवर चाललेला नव्हता. उलट, तो स्वतंत्र शेतकऱ्यांच्या श्रमांवर चालला होता, हे तर निर्विवाद आहे. म्हणून, या ना त्या स्वरूपांत आणि या ना त्या प्रमाणांत येथे गुलामगिरी होती, असा सिद्धान्त मांडणे चूकच आहे. आपल्याकडे नग्नपंथीय साधू हजारो होते व आहेत, तसेच अराजकाच्या काळात ठगांची संख्याही भलीमोठी वाढलेली होती; पण म्हणून नागवेपणावर किंवा ठगीवर आधारलेल्या सामाजिक संस्था होत्या असे म्हणणे जसे अशास्त्रीय ठरेल, त्याप्रमाणेच गुलामांच्या खरेदी-विक्रीची हजारो उदाहरणे सापडली, तरी भारतीय समाजजीवनात गुलामगिरीला स्थान होते, असे म्हणता येत नाही.

सांख्यदर्शनाचे महत्त्व

येथवरच्या विवेचनावर एक अशी शंका घेण्यात येईल, की सांख्यदर्शनाला अवास्तव महत्त्व देऊन हा प्रपंच रचण्यात आला आहे. तिचे निरसन करून हा लेख संपवितो. अद्वैतदर्शनापुढे बाकी सर्व दर्शने व्यर्थ आहेत व भारतीय तत्त्वचिंतनाचे सार व गाभा अद्वैतसिद्धान्त आहे, असे मत आज रूढ आहे. क्षणभर हे मत खरे मानले, तरी अद्वैताचा मुख्य प्रतिस्पर्धी ('प्रधानमल्ल') सांख्यमतच होय, हे शंकराचार्यांनीच म्हटले आहे. दुसरे असे की गीता, महाभारत इत्यादी ग्रंथांतून सांख्यांची प्रकृतिविषयक मतप्रणालीच ग्राह्य धरली आहे. ('गीता-रहस्य', पान १६७-६८ पहा.) त्याहून महत्त्वाची गोष्ट अशी, की भारतीय वैद्यक, नाट्यशास्त्र इत्यादी शास्त्रांनी सांख्यांचाच आधार घेतलेला आहे. सांख्यकारिका इ. स. पूर्वी १०० किंवा नंतर १०० वर्षे अशा २०० वर्षांच्या कालखंडात लिहिल्या गेल्या असल्या, तरी 'प्रकृति', 'महत्' इत्यादी कल्पना व नुसताच भोग घेणाऱ्या 'पक्ष्या'ची





कल्पना उपनिषदांतून आढळते. तेव्हा प्राचीनतम काळापासून अखंडपणे सांख्यदर्शनाचा प्रभाव मोठा होता, हे उघड आहे. इतर काही दर्शनांनीही अकर्ता पुरुष मानलेला असल्याने प्रस्तुत विवेचनाचे स्वरूप अगदी एकदेशीय व निरुंद पायांवर आधारलेले आहे, हा आक्षेप अयोग्य ठरेल. सांख्यदर्शनाची मर्यादा आखून घेऊन केलेली ही चर्चा ढोबळ मानाने विचारात घेण्याजोगी ठरावी, एवढीच माझीही अपेक्षा आहे.

समाजजीवन व तत्त्वज्ञान यांचा अन्वय

समारोपापूर्वी एक गोष्ट वाचकांच्या नजरेस आणली पाहिजे. ग्रामसंस्था व 'प्रकृति' आणि राजा व 'पुरुष' यांचा जो अन्वय प्रस्तुत लेखात दाखविला आहे; तो ढोबळ आहे. एकाच भारतीय समाजव्यवस्थेचा असा अन्वय सांख्यदर्शनाशी लावला तर मग अद्वैती, द्वैती व इतर दर्शनांशीही तिचाच अन्वय लावणे कसे शक्य आहे? कारण ही दर्शने तर परस्परांहून भिन्न आहेत. खुद्द सांख्यदर्शनातही ईश्वर मानणारे व न मानणारे असे पोटभेद आहेत. या भेदांचा अर्थ कसा लावावयाचा?–इत्यादी महत्त्वाचे प्रश्न सहज निघू शकतात.

या सर्व प्रश्नांचे एक उत्तर प्रथम असे द्यावे लागेल, की सामाजिक संस्था व तत्त्वज्ञान यांच्यामध्ये सरळ कार्यकारणभावाचा संबंध नसून परोक्ष अन्वयाचा संबंध असतो. तोही एकतर्फी नसून, संस्थांचा परोक्ष परिणाम दर्शनांवर व दर्शनांचा परिणाम संस्थांवर असा अन्योन्य संबंध असतो. शिवाय इतर मानवी व्यापारांप्रमाणे तत्त्वचिंतनाचा व्यापारही सापेक्षतया स्वायत्त आहे व साहजिकच एका भूमीत अनेक वृक्ष पोसावे किंवा एका खोडातून अनेक फांद्या निघत जाव्या, त्याप्रमाणे आपल्या खंडप्राय देशातील हजारो वर्षे चाललेल्या तत्त्वचिंतनाला बहुविध रूपे लाभली आहेत, यात नवल नाही. पण या बहुविधतेतही एक भारतीयत्व आहे. म्हणजेच भारतीय तत्त्वचिंतनातील विविध दर्शने ही चाकाच्या आऱ्यांप्रमाणे परस्परविरुद्ध गेलेली दिसली, तरी ती एका केंद्रांतून निघालेली व एका परिघात सामावलेली आहेत, असेच आजचे सर्व भारतीय तत्त्ववेत्ते म्हणत आहेत. भारतीय तत्त्वचिंतनाच्या या गाभ्याचा व परिघाचा शोध करताना येथील सामाजिक जीवनाच्या मूळ घटकांचा शोध करणे हे आवश्यक, निदान उपकारक, ठरेल. त्या दृष्टीने सांख्यदर्शनातील 'प्रकृती'चा व ग्रामसंस्थेचा अन्वय प्रस्तुत विवेचनात मी मांडला आहे.



मनाचे श्लोक : काही शब्द व कल्पना

मनाचे श्लोक लहानपणी पाठ झालेले असल्यामुळे त्यांतील एखादी ओळ सहज मनात येते. असेच एकदा झाले, व 'जनी वंद्य ते सर्व भावे करावे' ही ओळ आठवली. तिचा अर्थ मी मानत आणू लागलो. जनांमध्ये, लोकांमध्ये वंद्य असेल ते करावे व निंद्य असेल ते सोडून द्यावे, हा उपदेश चांगला पण व्यावहारिक पातळी-वरचा आहे. समर्थांसाख्या साधुपुरुषाने असा उपदेश केला असेल का? केवळ जनरहाटीप्रमाणे वागावे हे त्यांनी सांगितले असेल का? – असे माझ्या मनात आले.

प्रवासात ही गोष्ट माझ्या मनात आली व मग पुण्यास परत आल्यावर मी मनाच्या श्लोकांचे पुस्तक काढून ते २०५ श्लोक नीट वाचले. त्यानंतर 'जनी' हा शब्द मला वेगळ्याच अर्थाचा वाटू लागला. 'कल्पना' हा शब्दही समर्थांनी आजच्या मराठी अर्थाने वापरलेला नाही, असे दिसून आले. तसेच, समर्थांची 'थोरला देव' ही कल्पना मला महत्त्वाची वाटली. या लेखात यांचा विचार मी मांडला आहे.

समर्थांच्या शब्दयोजनेबद्दल अनेक संशोधकांनी अभ्यास केलेला आहे. समर्थांनी 'राजकारण' हा शब्द नेमका कोणत्या अर्थाने वापरला आहे, ह्याबद्दलचा वाद प्रसिद्ध आहे. मराठी भाषेत कोणत्या शब्दाला कोणत्या काळात, कोणत्या ग्रंथकाराच्या योजनेत, कोणता अर्थ होता? त्या शब्दाच्या अर्थात विकास, संकोच किंवा विपर्यास कसा होत गेला? याचा अभ्यास महत्त्वाचा आहे व त्यामुळे कल्पनांच्या निश्चितीलाही मदत होणारी आहे. या दृष्टीने प्रस्तुत टिपण उपयोगी ठरेल.

जनी :

'जनी' हा शब्द 'मनाचे श्लोक' या रचनेत ४३ वेळा आला आहे. या शब्दाचा आज अर्थ घेतला जातो, तो 'लोकांमध्ये' असा. हा शब्द जेथे जेथे आला आहे, तेथे तेथे 'लोकांमध्ये' हा अर्थ मी लावून पाहिला. पुष्कळच ठिकाणी तो अर्थ चपखल बसत नाही. उदाहरणार्थ, श्लोक ३ असा आहे :

'प्रभाते मनी राम चिंतीत जावा
पुढे वैखरी राम आधी वदावा
सदाचार हा थोर सांडू नये तो
जनी तोचि तो मानवी धन्य होतो'

'जनी' व 'मानवी' या दोन्ही शब्दांचा 'लोकांमध्ये' असा अर्थ घेणे बरोबर वाटत नाही, ती द्विरुक्ती ठरते. श्लोक ४७ असा आहे :

'मनी लोचनी श्रीहरी तोचि पाहे
जनी जाणता भक्त होऊनि राहे
गुणी प्रीति राखे क्रम साधनाचा
जगी धन्य तो दास सर्वोत्तमाचा'

श्लोक ११९ असा आहे :

'अजामेळ पापी तया अंत झाला
कृपाळूपणे तो जनी मुक्त केला'

वरील तीन उदाहरणांवरून असे दिसेल, की 'लोकां-मध्ये' म्हणावयाचे असेल तेव्हा 'जगी', 'मानवी' असे शब्द समर्थ वापरतात. 'दासबोधाची शब्दार्थप्रेक्षा' या निबंधात डॉ. शं. गो. तुळपुळे यांनी 'लौकिक' शब्दाच्या वापराची उदाहरणे दिली आहेत. 'समाज', 'लोक' आणि 'आयुष्य' व 'जीवन' या अर्थी तो शब्द समर्थांनी वापरलेला आहे.

म्हणून 'जनी' शब्दाचा वापर कोणत्या अर्थाने केला आहे, ही शंका मलातरी रास्त वाटते. 'जनी' व 'जगी', तसेच 'जनी' व 'मानवी', असे शब्द एकत्र आलेले आहेत, म्हणून ही शंका दृढ होते.

'जनी' या शब्दाला दुसरा काही अर्थ असू शकेल, या दृष्टीने पाहताना माझ्या मनात दोन तर्क आले. ते पुढे मांडतो :

(१) जनी = ज्ञानी :

हा अर्थ काही ठिकाणी लागतो. उदाहरणार्थ, श्लोक

३ मध्ये 'ज्ञानी' हा अर्थ घेता येतो.

या निमित्ताने 'जनाबाई' हे नाव लक्षात येते. 'जानो' पाध्ये असेही नाव एका चरित्रात एका महानुभावाचे आले आहे, असे डॉ. तुळपुळे यांनी मला सांगितले. 'जानू भिंताडे' याचे नाव पानिपतच्या संदर्भात इतिहासात येते. तेव्हा 'ग्यानबा' ह्या रूपाबरोबरच 'जानो' पाध्ये जानबा, जानू, जनी, अशी नावे 'ज्ञानी' पासून मराठीत आलेली आहेत.

या संदर्भात मग 'जनीजनार्दन' या नावाचा व 'जनी' हा विशेषणात्मक प्रत्यय असणाऱ्या आणखी काही संत-नामांचाही विचार करता येईल. ग्यानी हा प्रत्यय शीख संतांच्या बाबतीत लावलेला दिसतो. एकंदरीत, 'ग्यानी' प्रमाणेच 'जनी' हा प्रत्यय ज्ञानी या अर्थी संभवतो. 'जन जसवंत' या संताचे नाव 'जल जसवंत' आहे असे मानून एक आख्यायिका 'जल' प्रत्ययाला सार्थ करणारी आहे. पण, ते नाव 'जनी जसवंत' असे असणे जास्त संभवनीय नाही का? 'जनी जानता' हा श्लोक ४७ मधील प्रयोग 'जिवामानवा', 'जनीसज्जनी', असा समा-नार्थक जोडशब्दाचा प्रयोग म्हणून, 'ज्ञानीजाणता' या अर्थाने, घेता येईल.

(२) जनी = खरोखर, निश्चितपणे, खरे पाहता :

हा दुसरा अर्थ श्लोकांमध्ये बहुतेक सर्वच ठिकाणी लागतो. समर्थांच्या रचनेत एक बोलभाषेचा, गद्याचा, सकसपणा असतो. साध्या बोलण्याच्या ओघात आपण काही शब्द वारंवार वापरतो व संदर्भानुसार त्यांचा उपयोग असतो. 'खरोखर', 'खरे पाहता' असे शब्द वापरण्याची ही लकब व्यक्तीची किंवा समूहाची असू शकते.

समर्थांच्या २०५ श्लोकांत जनी हा शब्द फार वेळा, ४३ वेळा, आलेला पाहून मला असे वाटले, की त्याचा वापर ही एक समर्थांची लकब असावी, किंवा ती समूहाची लकब असावी. त्या दृष्टीने डॉ. मु. ग. पानसे यांना मी विचारले. सुदैवाने चाफळ भागातील धनगरांमध्ये 'जनी' शब्दाचा सढळ वापर 'खरोखर' या ढोबळ अर्थाने होतो, अशी माहिती त्यांना तेथील एका माणसाने दिली.

लोकांच्या बोलण्यात 'जनू' हा शब्द येतो, हे येथे लक्षात घेता येईल. ग्रामीण भागातच हा शब्द ऐकू येतो. 'जनू' या शब्दाला नेमका अर्थ नसतो, किंवा 'मला वाटते' असा अर्थ सांगणारा गोळाबेरीज अर्थ असतो.

धनगरांच्या भाषेतील 'जनी' हा वारंवार वापरला जाणारा शब्द समर्थांनी तसाच वापरला, असा अंदाज करणे योग्य नाही, असा आक्षेप घेता येईल. पण, तो अंदाज तपासून पाहण्यास हरकत नसावी. समर्थांच्या भाषेत पुष्कळच शब्द नित्याच्या भाषेतले आहेत व तो काही दोष ठरू शकत नाही.

पुन्हा एकदा 'जनी वंद्य ते सर्व भावे करावे' या ओळीकडे येऊ. 'लोकात' वंद्य असेल ते करावे या उपदेशापेक्षा, 'खरोखर' वंद्य असेल ते करावे, हा उपदेश समर्थांचा वाटतो.

'जनी' हा शब्द 'मन' शब्दाइतक्या वेळी नाही, तरी मनाचे श्लोकांत इतर कोणत्याही शब्दांपेक्षा जास्त आलेला असावा. श्री. शिवाजीराव भावे यांच्या 'ज्ञानेश्वरी दर्शन' या ग्रंथाच्या शेवटी शब्दसूची आहे. तिच्यावरून असा अंदाज करता येईल. जेथे जेथे 'जनी' हा शब्द येतो, तेथे वर दिलेल्या तीन अर्थांपैकी एकच अर्थ लागू पडतो व इतर अर्थ गैरलागू होतात, असे बहुधा होत नाही. एक अर्थ जास्त चांगला बसतो, दुसरा थोडाफार चालेलसे वाटते. या तीन अर्थांचे सापेक्ष महत्त्व मोजण्यासाठी एक कोष्टक मी तयार केले. 'जनी' शब्द असणारे स्थळ घेऊन त्या शब्दाला १०० मार्क आहेत, अशी कल्पना केली. आता तीन अर्थांमध्ये हे मार्क कसे वाटता येतील, याविषयी माझा अंदाज धरून मार्कांची वाटणी केली. ४३ स्थळांना मिळून ४३०० मार्क झाले व त्यांची वाटणी पुढीलप्रमाणे झाली :

		शेकडा
१. ज्ञानी	२९०	९
२. लोकात	७३०	१७
३. खरोखर	३,२८०	७४
	४,३००	१००

कल्पना :

हा शब्द असा आला आहे :

'सदा सेवि आरण्य तारुण्यकाळी
मिळेना कदा कल्पनेचेनि मेळी'
.... (५४)
'सदा राम निष्काम चिंतीत जावा





मना कल्पनालेश तोही नसावा' (५८)

येथे 'कल्पना' या शब्दाला आजचा रूढ अर्थ नाही, हे उघड आहे. मग समर्थांचा अर्थ कोणता? तो अर्थ दासबोधामध्ये स्पष्ट आहे. दशक ७, समास ५ मध्ये १७ ते ४० या ओव्यांमध्ये समर्थांनी कल्पनेचा अर्थ विशद केला आहे. मनुष्याला पारमार्थिक सत्याकडे जाण्याच्या मार्गातील अडथळा असणारी, भ्रमात टाकणारी, मनाची प्रवृत्ती म्हणजे कल्पना. 'कल्पनेला' समर्थांनी गौरविले आहे, पण 'माये'चा महिमा सांगतात तसे! 'कल्पना' माणसाला भलतीकडे, द्वैताच्या भ्रमाकडे नेते, असाच दासबोधातला अभिप्राय आहे.

'कल्पना'चा हाच अर्थ नामदेवांच्या पुढील अभंगात येतो :

'कल्पनेची बाधा न हो कोणे काळी'

(ज्ञानेश्वरांची प्रभावळ, पृ. ३४३)

ज्ञानेश्वरीत 'कल्पना' शब्द या अर्थाने अनेकदा वापरलेला आहे. उदाहरणार्थ :

'म्हणोनि नाही आणि असे
हे कल्पनेचेनि सौरसे
.... (ज्ञा. ९, ९०)'

मुकुंदराजांनी पुढील ओवीत याच अर्थाने कल्पना शब्द वापरला आहे :

'मन जो जो विषय धरी
तो तो विवेके विदारी
तरी ते स्थिरावे अंतरी
सांडूनि कल्पना' (विवेकसिंधु)

(संदर्भ : स. कृ. फडके, मनोबोध आणि नवा मनु, पृ. ११७)

मुकुंदराजांच्या परंपरेतला 'कल्पना' शब्दाचा हा अर्थ दासबोधात व 'मनाचे श्लोकांत' समर्थांनी वापरलेला दिसत आहे.

थोरला देव :

मनाच्या श्लोकांतील १७५ ते १७९ हे पाच श्लोक या दृष्टीने पाहणे जरूर आहे. श्लोक १७५ मध्ये समर्थांनी म्हटले आहे :

'विधी निर्मिता लिहितो सर्व भाळी
परी लीहिता कोण त्याचे कपाळी
हरू जाळितो लोक संहारकाळी
परी शेवटी शंकरा कोण जाळी'

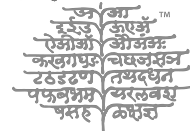
पुढे ते म्हणतात, की 'जशी देव धुंडाळिता आढळेना। जगी मुख्य तो कोण कैसा कळेना' आणि 'जया मानिला देव तो पूजिताहे। परी देव शोधूनि कोणी न पाहे.'

ब्रह्मदेव, शंकर, रुद्र, आदित्य प्रभृति देवांच्या बाबतीत समर्थांनी वापरलेला युक्तिवाद समकालीन लोकांना पाखंडीपणाचा वाटला असावा. हाच युक्तिवाद दासबोधा-तही दोन ठिकाणी आलेला आहे. पण, असे दिसते, की वैदिक आणि पौराणिक देवतांच्या बाबतीत त्या वेळी असा पाखंडी युक्तिवाद खपू शकत होता, अनेक देवदेवता मानणे व त्यांची उपासना करणे यात काहीतरी चूक आहे, असे वाटत होते. विठ्ठल, राम, प्रभृति देवांची उपासना सांगितली जात होती, पण त्या त्या देवतेच्या उपासकांनी 'देवराणा' मानून त्याची उपासना केलेली दिसते. एका विश्वनिर्मात्या परमेश्वराची उपासना करणेच इष्ट आहे, अशी भूमिका घेतली जात होती. म्हणून 'ब्रह्मदेवाच्या कपाळी कोण लिहतो?' असा पाखंडी प्रश्न समर्थ विचारू शकत होते. एकेश्वरवादाचा वाढता प्रभाव यात दिसतो व ही समर्थांच्या काळातील प्रवृत्ती दिसते. भारतीय भक्तिपंथामध्ये परमेश्वराची कल्पना प्राचीन काळा-पासून आहे, पण हा विशिष्ट 'पाखंडी' आविष्कार इस्लामी एकेश्वरवादाच्या सान्निध्याने व त्याच्याशी सामना देण्याच्या दृष्टीने झालेला दिसतो. समर्थांच्या पुढील उद्‌गारांचे मर्म या पार्श्वभूमीवर नीट कळेल :

'तिन्ही लोक जेथून निर्माण झाले
तया देवरायासि कोणी न बोले
जगी थोरला देव तो चोरिलासे
गुरूवीण तो सर्वथाही न दीसे' (१७९)

या 'थोरल्या देवाची' कल्पना पुढे समर्थांनी मांडली आहे. 'मही निर्मिली देव तो ओळखावा' असे त्याचे वर्णन आहे. 'तया निर्गुणालागि गुणी पहावे' (१८९) असेही त्यांनी म्हटले आहे.' हा थोरला देव मानवी हृदयातच आहे, ही कल्पनादेखील समर्थ मानतात. 'वसे हृदयी देव तो जाण ऐसा। नभाचे परी व्यापकू जाण तैसा' (१९५), असे त्याचे वर्णन समर्थ करतात.

समर्थांचा थोरला देव हा सृष्टीचा निर्माता व नियंत्रक





आहे, तो निर्गुण निराकार 'नभचे परी व्यापकू आहे', तसाच तो मानवी हृदयात वास करणारा आहे. अशा या परमेश्वराच्या दास्यत्वाचा उपदेश करून समर्थांनी म्हटले आहे :

'समर्थाचिया सेवका वक्र पाहे
असा सर्व भूमंडळी कोण आहे?'

समर्थांच्या 'थोरला देवाच्या' कल्पनेत व कबीरप्रभृति निर्गुण संतांच्या भूमिकेत साम्य आहे व तो त्या काळच्या धर्मचेतनेचा एक प्रभावी आविष्कार मानावा लागेल. या भूमिकेशी शांकर अद्वैतमताचा समन्वय कसा घालावयाचा, हा प्रश्न समर्थांपुढेही होता, असे दिसते. तो समन्वय घालताना त्यांनी 'ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या' या भूमिकेचा स्वीकार मात्र केलेला दिसत नाही. 'जुन्या दासबोधा'तील 'एकंकार निरसन' हा १८ वा समास, दासबोधातील, दशक ८ मधील 'शून्यत्वनिरसन' हा १० वा समास व दशक १७ व २० मधील 'शिवशक्ती' ह्या एकाच शीर्षकाचा अनुक्रमे दुसरा व चौथा समास, एवढी प्रकरणे काळजीपूर्वक वाचली तर असे दिसते की, समर्थांची एकंदर भूमिका काश्मिरी शैवपंथाच्या भूमिकेशी जुळणारी आहे असेही म्हणता येईल, की ते 'चिद्विलासां'ची भूमिका घेत आहेत. दशक २०, ५ व्या समासात समर्थांनी म्हटले आहे की :

निश्चळी चंचळ चेतले
म्हणोनि चैतन्य बोलिले
गुणसमानत्व झाले
गुणसाम्य ऐसे .... (७)

अर्धनारी नटेश्वर
तोचि षड्गुणेश्वर
प्रकृतिपुरुषाचा विचार
शिवशक्ति ... (८)

या भूमिकेमध्ये 'निश्चळ' ब्रह्म व 'चंचळ' चैतन्यरूप षड्गुणेश्वर यांच्यामध्ये एकरूपता कल्पिली आहे. ही एकरूपता चिद्विलासवादी भूमिकेत मानलेली आहे. रामदासस्वामी हीच भूमिका मानताना दिसतात.

राजकारण :

'राजकारण' हा शब्द रामदासांनी कोणत्या अर्थांनी ठिकठिकाणी वापरला आहे, याबद्दलच्या वादांचा उल्लेख मी मागेच केला आहे. या बाबतीत थोडे वेगळेच अर्थ सुचविण्याचा मी प्रयत्न करणार आहे. 'राजकारण' हा शब्द 'राजकीय' अर्थाने कोठेकोठे समर्थांनी वापरला आहे. शूर 'परमार्थी' राजा असावा ही भूमिका त्यांनी मांडली आहे (द. १८, स. ९), याबद्दल प्रश्न नाही. पण तरी 'राजकारण' शब्दाबद्दल मनात अनेक प्रश्न येतात. केवळ विचाराची एक दिशा म्हणून याबद्दल पुढील विवेचन मी करीत आहे. दासबोधात २०-४-३ ही ओवी अशी आहे : "उगीच पाहता सृष्टी। गलबला दिसतो दृष्टी। परी राजसत्तेची गोष्टी। वेगळीच." येथे 'राजसत्ता' हा शब्द आला आहे. 'शिवशक्ति' हा या समासाचा विषय आहे. पांगारकरांनी 'राजसत्ता' म्हणजे 'ईशसत्ता' असा अर्थ दिला आहे व तोच तेथे लागू होणारा आहे. आणखी १-९-२३ ही ओवी घेतली, तर तेथे म्हटले आहे : "परमार्थी तो राज्यधारी." येथेही 'राज्य' शब्दाचा 'राजकीय' अर्थ लागत नाही. या दिशेने विचार करता, "एक हरिकथा निरूपण। दुसरे ते राजकारण। तिसरे ते सावधपण। सर्व विषयी" (११.५.४) याचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न करताना 'राजकीय' अर्थ न घेता 'पारमार्थिक' अर्थ घेणे मला योग्य वाटते. 'सर्व विषयी सावधपण' किंवा चातुर्य ही गोष्ट महंताला व राजाला साधावयास हवी; पण हरिकथानिरूपणानंतर लगेच येणारे 'राजकारण' कोणते? येथे 'राजकारण' शब्द 'माहाकारण' या अर्थाने समर्थांनी वापरला आहे, असे सुचवावेसे वाटते. ही ओवी पाहा : "ब्रह्मांडाचे माहाकारण। तेथून हे पंचीकरण। माहावाक्याचे विवर्ण। वेगळे असे" (१५.६.३०). त्रैलोक्याच्या निर्मितीचे मूळ कारण असा जो निर्गुण 'थोरला देव'; तोच फक्त मानावा, असे समर्थांचे एकंदर पारमार्थिक सांगणे आहे. 'ऐसी हे विवेकाची विवर्णे। पाहावी सुचित अंत:कर्णे। नित्यानित्यविवेक श्रवणे। जगदोधार' (१८.८.२५) या ओवीत "सुचित अंत:कर्णे" जाणावयाचा नित्यानित्यविवेक म्हणजेच सृष्टीचे 'माहा' किंवा 'राज'कारण जाणणे. समर्थ म्हणतात, "ऐसे असे राजकारण। सांगता ते असाधारण। सुचित असता अंत:करण। राजकारण जाणिजे" (११.५.२१). ही ओवी 'दुसरे ते राजकारण' या प्रसिद्ध ओवीनंतर 'राजकारणनिरूपण' या समासातच

अनुक्रमणिका

आहे. यावरून असे वाटते की 'दुसरे ते राजकारण' याचा अर्थ नित्यानित्यविवेकाने, 'सुचित अंतःकरणाने' जाणावयाचा, निर्गुण परमेश्वराच्या भक्तीचा, परमार्थच समर्थांना येथे अभिप्रेत आहे. हरिकथानिरूपण हे लोकांना परमार्थाकडे वळविण्यासाठी करावयाचे व त्यानंतर त्यांना परमार्थाचा उपदेश करावयाचा किंवा ज्ञान द्यावयाचे; सावधपण, साक्षेप, चातुर्य वगैरे सारे मग व्यवहारासाठी, संप्रदायवृद्धीच्या दृष्टीने शिष्यांना व प्रपंचासाठी इतरांना सांगावयाचे, असा हा क्रम लागतो.

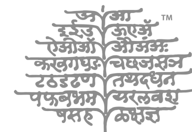
'राजकारण' या शब्दाचा वर सुचविलेला अर्थ 'राज-सत्ता', 'राज्यधारी' या समर्थांच्या शब्दांचा हवाला देऊन आणि 'माहाकारण' या शब्दाकडे लक्ष वेधून, मी सांगत आहे. माझ्या दृष्टीने, आणखी एक सबळ कारण लक्षात घेतले पाहिजे. आपल्या सर्व संतांना भगवद्‌गीतेचा आधार नेहमी वाटला आहे व गीतेतील संज्ञांची छाया संतांच्या शब्दयोजनेवर पडणे साहजिक आहे. नवव्या अध्यायाचा प्रारंभ 'राजविद्या राजगुह्यं' या शब्दांनी होतो व तेथे या शब्दांनी अध्यात्मविद्याच सरळ अभिप्रेत आहे. म्हणून 'राजकारण' या शब्दाला पारमार्थिक संदर्भ देणे मला शक्य व योग्य वाटते.

इंग्रजी अमलानंतर शब्दांना नवेच अर्थ दिले गेले, हा अनुभव येथे आवर्जून लक्षात घ्यायला हवा. 'अर्थशास्त्र' म्हणजे 'राजनीति' असा जुना अर्थ जाऊन 'आर्थिक व्यवहारांचे शास्त्र' हा नवा अर्थ आला. तसेच 'राजकारण' हा शब्द १८७२ मध्ये न्यायमूर्तींनी वापरलेला आढळतो, तो सध्याच्या रूढ अर्थाने. पण पूर्वी तो शब्द जर 'राजकीय' संदर्भात वापरला जात होता असे मानले, तर तो मराठे-शाहीतील राजकीय पत्रव्यवहारांत, बखरींत, पोवाड्यांत येणे अटळ होते. पण, 'ऐतिहासिक शब्दकोष' तीन खंड (य. न. केळकर, १९६३) या शब्दकोषात 'राजकारण' हा शब्द आढळत नाही (तसेच 'अर्थशास्त्र', 'आर्थिक व्यवहार' इत्यादी नवरचित शब्दही आढळत नाहीत). एकनाथ स्वामींच्या 'भावार्थ रामायणा'त किंवा आणखी अशाच वाङ्‌मयात 'राजकारण' हा शब्द पारमार्थिक अर्थाने वापरला गेल्याचा संभव वाटतो. तसे आढळल्यास मग वरील विवेचन ग्राह्य मानण्यास पुरेसा पुरावा मिळेल. तूर्त एक संभाव्य अर्थ म्हणून मी तो विचारासाठी मांडीत आहे. ('राजकारण' म्हणजे 'परमेश्वर' किंवा 'भगवंताचे अधिष्ठान' हाच अर्थ सर्वत्र लागतो, असे मात्र माझे म्हणणे नाही, हा खुलासा करायला हवा).

या ठिकाणी रामदासांच्या भूमिकेसंबंधी एक सम्यक विचार मांडणे आवश्यक वाटते. इतर भागवतधर्मीय संत हे निवृत्तिमार्गी होते व समर्थ मात्र प्रवृत्तिमार्गी होते; इतरांनी संसारविन्मुखतेचा, कर्मत्यागाचा उपदेश केला व समर्थांनी कर्मयोग, प्रपंचविज्ञान व 'राजकारण' सांगितले, असा तुलनात्मक विचार आपल्याकडे रूढ झाला आहे. इतिहासाचार्य राजवाडे यांनी हा विचार मांडताना इतर संतांना 'टाळकुटे' म्हणून हिणविले व समर्थांना गौरविले. 'सामर्थ्य आहे चळवळीचे', 'क्रियेवीण वाचाळता व्यर्थ आहे', ही समर्थ-वचने लोकांमध्ये प्रसिद्धी पावली, ती या भूमिकेमुळेच.

ही भूमिका एवढ्यापुरतीच खरी मानता येईल, की समर्थांच्या एकंदर उपदेशात क्रियाशीलता व सामर्थ्य यांवर भर आहे. परंतु तत्त्वतः किंवा परमार्थाच्या दृष्टीने, इतर संत व रामदास यांच्यात तसा भेद जाणवत नाही. 'दासबोधा'मध्ये परमार्थाची जी शिकवण आहे, ती निवृत्ति-परच आहे व जे तत्त्व आहे ते निर्गुण परमेश्वराच्या भक्तीचे आहे. त्या भक्तीला सगुणोपासनेची जोड आहे व कोदंडधारी रामचंद्रप्रभूची भक्ती समर्थांनी सांगितली आहे. या भक्तीच्या अनुषंगाने ईश्वराला प्रिय असलेले कर्म ईश्वरार्पण बुद्धीने करण्याचा उपदेश समर्थांनी केलेला आहे. परंतु, ज्ञान, कर्म व भक्ती यांमध्ये 'कर्मावर' भर देऊन ज्ञानभक्तिपूर्वक कर्मयोगच समर्थांनी सांगितलेला आहे ही आधुनिक कर्मयोगवाद्यांची भूमिका मात्र 'दास-बोधा'त घेतलेली नाही. उलट, ज्ञानकर्मपूर्वक भक्तीलाच समर्थांनी 'निष्ठा' मानलेले प्रत्ययास येते. इतर संतांनी हीच निष्ठा मानलेली आहे. यामुळे ज्ञानेश्वरापासून जी भागवतधर्माची भक्तिमूलक प्रवृत्ती चालत होती, तिच्या परंपरेतून समर्थांना वेगळे काढणे तत्त्वतः योग्य नाही.

भगवद्‌गीतेत मुख्यतः कर्मयोग सांगितला आहे, ही भूमिका अलीकडे रूढ झाल्यामुळे समर्थांना या कर्मयोगाचे पूर्वसूरी मानण्याकडे आधुनिकांचा कल झाला व इतर संतांकडे पाहण्याची दृष्टी अयथार्थ झाली, असेही येथे लक्षात घ्यावे लागेल. वस्तुतः आजच्या अठरा-अध्यायी

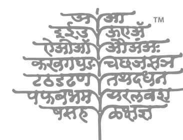




गीतेतही मूलतः भक्तियोगच सांगितला आहे, ही गोष्ट गीतेच्या विश्लेषणाने लक्षात येते. डॉ. ग. श्री. खैर यांनी अत्यंत परिश्रमपूर्वक गीतेचे विश्लेषण करून असे मांडले आहे, की उपलब्ध गीतेतील ६६ टक्के भाग हा शेवटच्या (तिसऱ्या) गीतालेखकाने जोडलेला असून हा तिसरा लेखक भक्तिमार्गाचे प्रवचन करणारा आहे. म्हणजे, गीतेचा उपदेश मुख्यतः भक्तिमार्गी आहे. डॉ. खैर यांचा निष्कर्ष मला सर्व सर्वस्वी ग्राह्य वाटतो, व तो ग्राह्य मानला म्हणजे भागवतधर्मीयांनी आपल्या भक्तिप्रवण मार्गाला गीतेचा आधार का घेतला, हे सहज कळते. मराठी संतांची ज्ञानेश्वरांपासूनची भूमिका शांकर विवर्त-वादाशी जुळती आहे, असे प्रतिपादन करण्यामागील अडचणी गीतेलाच भक्तिमार्गी मानल्यामुळे सहज दूर होतात व ज्ञानेश्वरी हे गीतेवरील सरळ भाष्य ठरते. मग कोणत्या भाष्यकाराला ज्ञानेश्वरांनी 'वाट पुसली', हा प्रश्न फारसा अवघड राहत नाही.

समर्थांना भागवतधर्माच्या व्यापक प्रवाहातून अलग न काढता, त्यांना 'कर्मयोगी' न बनविता, त्यांची शिकवण ही मुकुंदराज, ज्ञानेश्वर प्रभृतींच्या परंपरेशी सुसंगत मानणे आवश्यक आहे व त्या दृष्टीने पाहिल्यास समर्थांच्या उपदेशाचा अर्थ जास्त सहजपणे विशद होतो. 'जगी थोरला देव तो चोरिलासे' या समर्थांच्या वचनात एक आर्तता आहे व त्याचबरोबर 'थोरल्या देवा'कडे दुर्लक्ष करणाऱ्या, घटपटाच्या चर्चेत मग्न असलेल्या समकालीन विद्वानांच्या भूमिकेवर आक्षेप आहे. परमेश्वर भक्तीला सर्वस्व मानून कर्तव्यपरायण होण्याचा उपदेश आधुनिक काळात न्यायमूर्ती रानडे यांनी केला. तशीच भूमिका समर्थांची असावी; फक्त आपल्या काळाला धरून त्यांनी सगुणरूप रामचंद्रप्रभूची भक्ती आर्जवून सांगितली असावी, असे म्हणता येईल.







भारतीय संस्कृतीमधील विज्ञान

प्रभू रामचंद्र लंकेहून विमानाने अयोध्येला आले. त्या विमानाचे नावसुद्धा रामायणात आहे. पुष्पक विमान. कौरव-पांडवांच्या युद्धात अश्वत्थाम्याने ब्रह्मास्त्र सोडले. ते आधुनिक अण्वस्त्रासारखे असावे, असा तर्क करणे शक्य आहे.

पण काव्यातील पुरावे आणि तर्काने शक्य वाटणारी अनुमाने यांवर भिस्त किती टाकायची? भारतीय संस्कृती-मध्ये निसर्गविज्ञानाची व तंत्रविद्येची वाढ किती झाली होती, याबद्दल खरे काय मानता येईल?

गेल्या शंभर वर्षांत, या प्रश्नांचे उत्तर देण्यासाठी थोडाफार भक्कम पुरावा गोळा झाला आहे. पण, त्याची नीट माहिती सुशिक्षितांनाही नसते. दोन विरुद्ध टोकांचे गैरसमज अधांतरी नांदताना दिसतात. सर्व आधुनिक निसर्गविज्ञानाचे सिद्धान्त व तंत्रविद्या पूर्वी माहीत होती हा एक गैरसमज; पूर्वी काही माहीत नव्हते आणि आमचे पूर्वज केवळ अध्यात्मात गुंतून पडले होते, हा दुसरा गैरसमज.

खरे असे आहे, की भारतीय संस्कृतीमध्ये निसर्ग-विज्ञानाची वाढ चांगली झालेली होती. ईजिप्त, ग्रीस, मध्य आशिया, चीन इत्यादी देशांमध्येही विज्ञानाची प्रगती झाली होती. या सर्व प्राचीन संस्कृतींचे आपसात दृढ संबंध होते, देवाण-घेवाण सतत चालू होती. या प्राचीन संस्कृतींनी निसर्गविज्ञानाचा पाया घातला. म्हणूनच, त्या पायावर गेल्या हजार वर्षांतील वैज्ञानिक सिद्धांतांचा व तंत्रविद्येचा विकास होऊ शकला. उदाहरण सांगायचे तर एका प्राचीन हिंदू गणितज्ञाने गौतम बुद्धाच्या काळात, किंवा थोडे आधीनंतर, शून्याचा शोध लावला, व आपण आज सहज मांडतो तशा पद्धतीने मोठ्या संख्या मांडण्याची पद्धती काढली. या शोधामुळे गणितात क्रांती झाली. न्यूटन, आइन्स्टाइन प्रभृतींचे गणित-ज्ञान त्यामुळे शक्य झाले. गंमत अशी की ऋषिमुनींची नावे आहेत, राजे-सम्राटांची नावे आहेत; पण शून्याचा शोध लावणाऱ्या प्रतिभावंताचे नाव आज कोणालाही सापडत नाही. चंद्रावर पोचवणारे विज्ञान ज्याच्या क्रांतिकारक शोधामुळे आज शक्य झाले, त्याच्या नावाला अर्धचंद्र मिळून त्या माणसाची स्मृती शून्यात विरून गेली आहे!

तसे पाहिले तर, गारगोटीने विस्तव पेटविणे, चाकाने गाडीला फिरता आधार देणे, गवतांमधून तांदूळ, गहू यासारखी धान्यांची गवते तयार करणे, समुद्रावर फिरण्या-साठी होडी बांधणे, हे अतिप्राचीन विलक्षण शोध लावणा-रांची नावे कोठे नोंदलेली आहेत? आणि हे सारे प्रतिभावान संशोधक झाले नसते तर ईजिप्त, भारत, चीन, ग्रीस इत्यादी देशांत संस्कृती उभ्या राहिल्याच नसत्या.

अतिप्राचीन, म्हणजे आजपासून मागे ७,००० वर्षां-पूर्वीचा प्राचीन संस्कृतींचा काळ, आपण सोडून देऊ. प्राचीन संस्कृतींचा काळ ७,००० वर्षांपूर्वीचा आहे. आधु-निक मानवसंस्कृतीचा काळ अवघा १,००० वर्षांचा आहे. तेवढी वर्षे वजा केली म्हणजे ६,००० वर्षे उरतात व तेवढ्या काळात आपले वेद, ईजिप्तचे पिरॅमिड, ग्रीसचे शिल्प अशा साऱ्या गोष्टींची निर्मिती झाली. प्राचीन संस्कृती निरनिराळ्या देशांत वाढली, वेगवेगळ्या वैशिष्ट्यांनी वाढली; परंतु अगदी विलग अशी संस्कृती कोठे नांदली नाही. वैशिष्ट्ये असूनही सलगता व देवाण-घेवाण या ६,००० वर्षांत कधी थांबलेली नव्हती. आणि या प्रत्येक प्राचीन संस्कृतीमध्ये सारी अंगे होती. धर्म, तत्त्वज्ञान, काव्य, चित्रशिल्प, नृत्यनाट्यसंगीतादी कला प्रत्येक संस्कृतीत आढळतात, आणि निसर्गविज्ञान व तंत्रविद्याही प्रत्येक संस्कृतीत आढळतात. समाजाची रचना, राजकीय सत्तेची रचना, युद्धतंत्र, नैतिक आचरणाचे नियम व संकेत, या साऱ्या गोष्टीही सर्वत्र आढळतात. कोणी कोणाला हिणविण्यासारखे नाही. मानवी संस्कृतीच्या या प्राचीन पातळीवर साधारणपणे समपातळीतच सर्व देशातील सुसंस्कृत समाज नांदलेले आढळतात.

एवढे सारे सांगायचे कारण पूर्वी सांगितलेले गेल्या

अनुक्रमणिका

१०० वर्षांच्या काळातले आपले गैरसमज. ते सोडून भारतीय प्राचीन संस्कृतीतल्या निसर्गविज्ञानाकडे आता पाहू.

प्राथमिक स्वरूप

भारतामध्ये आर्यलोक आले व त्यांनी येथील लोकांना जिंकून राज्ये स्थापली. पण आर्यांच्या आधीचे भारतीय रानटी, जंगली टोळ्यांनी राहणारे लोक होते, ही दृढ झालेली समजूत आता साफ चुकीची ठरली आहे. १९२०च्या आधी सिंधूसंस्कृतीचा शोधच लागला नव्हता. तेव्हा, गोऱ्या युरोपियनांनी अमेरिका व आफ्रिका खंडांत वसाहती केल्या. तोच प्रकार आर्य गोऱ्या लोकांनी भारतात केला, असा समज गोऱ्या पंडितांचा झाला. भारतीय पंडितांनी तो समज स्वीकारला आणि मग आर्यांचे गुण-वर्णन सुरू झाले. उलट, ज्योतिबा फुल्यांसारख्यांनी आर्यांच्या पुरोहितांवर हत्यार धरले. पण मुळातच गफलत झाली होती व आर्यांच्या पदरी बांधलेला मोठेपणाच भ्रामक आहे.

आता हे पक्केपणी माहीत झाले आहे, की आर्य लोक सुमारे २००० इसवीपूर्व काळी भारतात आले. आणि सुमारे ३००० इसवीपूर्व काळीही येथे शहरे व त्यांत राहणारे साक्षर लोक नांदत होते. सिंधू संस्कृती फक्त सिंधात नव्हती; ती पंजाब, गुजराथ, राजपुताना इकडेही पसरलेली होती. दक्षिण भारतातही असे प्रगल्भ संस्कृतीचे लोक नांदत असावे, असे मानायला जागा आहे. तांदळाची शेती, नारळाची लागवड, म्हशींची जोपासना या गोष्टी दक्षिण भारतीयांनी वाढविल्या होत्या. तेव्हा आर्यलोकांना येथे सुसंस्कृत, साक्षर व प्रगल्भ संस्कृतीचे लोक भेटले, हे आता मानावयास हवे.

भारतातील आर्यपूर्व शहरांचे अवशेष पाहून असे म्हणावे लागते, की असे शहरी जीवन जगणाऱ्या लोकांना पोसणारी खेडी सभोवार नांदत असली पाहिजेत. शेती व गायी-म्हशींची व इतर पाळीव जनावरांची जोपासना खेड्यांतील राबणारे लोक करीत असले पाहिजेत. या लोकांच्या श्रमावर राजवाडे, मंदिरे व शहरी वस्ती पोसली जात असली पाहिजे.

आर्यलोक आल्यावर शहरांवर त्यांनी कबजा मिळवला, आणि ते सत्ताधारी बनले. पण शेती व जनावरांची निगा पूर्वीप्रमाणेच चालू राहिली. पूर्वीच्या पुरोहितांची यक्षपूजा, मूर्तिपूजा, सारे होतेच. भरीला आर्य पुरोहिताचे यज्ञयाग, दैवते आली. आर्य व पूर्वीचे लोक यांच्या राजांनी व पुरोहितांनी आपसात सत्तेचे वाटप व सोयरिकी केल्या, व बाकी सारे पूर्वीचेच राहिले.

निसर्गविज्ञानाच्या विकासाच्या दृष्टीने या साऱ्या घडामोडींपैकी दोन-तीन गोष्टींकडे लक्ष द्यावे लागेल.

आर्य येण्यापूर्वी व नंतर, शेती व जनावरे यांच्या आधारावरच भारतीय समाज जगत होता. तेव्हा शेतीचे विज्ञान व तंत्र यात शोध लावणे व प्रगती करणे हा निसर्गविज्ञानाचा मुख्य रोख असायला हवा. प्राण्यांसंबंधीचे विज्ञान व तंत्र यांचाही विकास व्हायला हवा. पण असे घडलेले नाही. भारतीय प्राचीन संस्कृतीतच नव्हे तर इतर प्राचीन संस्कृतींतही कृषिविज्ञान व प्राणिविज्ञान कुंठितच राहिले. अगदी आवश्यक प्राथमिक ज्ञान अनुभवाने मिळाले, तेवढेच वापरून शेती व पशुसंगोपन चालू राहिले. शतकानुशतके अवजारांत सुधारणा झाली नाही, पद्धतीत बदल झाले नाहीत. थोडे बदल झाले, पण ते किरकोळ होते.

असे का घडले?

सर्वच प्राचीन संस्कृतींमध्ये शेती व पशुपालन ही अंगमेहनतीची कामे वरिष्ठवर्गीय लोक करीत नव्हते. ग्रीस, ईजिप्त, चीन वगैरे देशात गुलामवर्ग होता. भारतात शूद्रवर्ग होता. ही श्रमाची कामे या 'खालच्या' वर्गाची. ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य हे वरचे वर्ण किंवा ग्रीक पॅट्रि-शियन्सचा वर्ग प्रत्यक्ष शेतीची मेहनत करत नव्हते. ते मेहनतीचे फक्त मार्गदर्शन आणि व्यवस्था पाहत. जमीन मुबलक होती, त्यामुळे एकरी उत्पन्न वाढविण्याची गरज नव्हती. पशुसंगोपनातही काही शोधांची गरज नव्हती.

दुसरी गोष्टही मानावी लागेल की, कृषिविज्ञान व प्राणिविज्ञान यांना प्राथमिक अवस्थेतून पुढची झेप घेण्या-साठी सूक्ष्मदर्शकाच्या साहाय्याने वनस्पतीमधील व प्राण्यांच्या शरीरांतील पेशींचे (सेल) अस्तित्व समजणे भाग होते, व खतांचा वापर व निर्मिती समजण्याइतके रसायनशास्त्र वाढायला हवे होते. दोन्ही गोष्टी कोणत्याच प्राचीन सुसंस्कृत लोकांना साध्य झालेल्या नव्हत्या.

प्राचीनांचे निसर्गविज्ञान हे वरिष्ठवर्गीयांचे निसर्ग-





बद्दलचे ज्ञान आहे. त्यामुळे उत्पादन-श्रमांशी निगडित असे निरीक्षण व प्रयोग करून हे ज्ञान मिळविण्यावर त्यांचा भर नाही. पण उत्पादन-श्रमाच्या व्यवस्थापनाशी संबंधित असे निसर्गज्ञान त्यांनी मोठ्या परिश्रमाने वाढवले. खळ्यावर रास केलेले धान्य मोजणे ही व्यवस्थापनातली आवश्यक बाब. धान्याची वाटणी करण्यासाठी भाग पाडणेही महत्त्वाचे. मोजणी, विभागणी अशा क्रियांनीच राजाचा भाग, मंदिराचा भाग असे काही ठरविणे जरूर होते.

म्हणून असे घडले, की गणनाचे (मोजण्याचे) गणित हे शास्त्र प्राचीन वरिष्ठवर्गीयांनी प्रथमपासून चांगले वाढविले. व्यवस्थापनाचे दुसरे अंग म्हणजे ऋतुचक्राचा अर्थ समजावून घेणे व त्याप्रमाणे शेतीतल्या क्रियांचे वेळापत्रक ठरविणे. यासाठी पंचांगाची गरज होती. गणिताच्या मदतीने ग्रहज्योतिष हे शास्त्र प्राचीन काळात म्हणूनच खूप प्रगत झाले.

गणित व ग्रहज्योतिष व निसर्गशास्त्रांबरोबरच एकंदर विश्वाच्या उत्पत्तीबद्दलचे व रचनेबद्दलचे शास्त्र उत्पन्न झाले. विश्वरचनाशास्त्र हे मिथ्सचा व धर्मकल्पनांचा आधार घेऊन रचले गेले. पदार्थविज्ञान (फिजिक्स) व रसायनशास्त्र यांची प्रमेये विश्वाबद्दलच्या धर्मप्रभावित दिव्यकथात्मक (मिथिकल) कल्पनांच्या आधारे रचलेली दिसतात. मानवी शरीराच्या व मनाच्या अवस्था, आरोग्य व रोगनिवारण यासंबंधी प्राचीनांचे ज्ञान हे एकीकडे ढोबळ आणि प्रत्यक्ष अनुभवांवर आधारलेले व दुसरीकडे धर्मप्रभावित असे होते. औषधींचे संचित ज्ञान प्रगल्भ होते, कुशल शल्यकर्मे साधलेली होती; पण शरीर व मन यांचे एकंदर ज्ञान मात्र दिव्य कथांनी व कल्पनांनी वेढलेले, अपुरे व भ्रामकही होते.

गणित, ग्रहज्योतिष, विश्वरचनाशास्त्र, पदार्थविज्ञान, रसायनशास्त्र आणि वैद्यक एवढी प्रमुख प्राचीन निसर्ग-शास्त्रे घेतली, तर त्यांत भारतीय वैज्ञानिकांनी मोठी मजल मारलेली दिसते. पण, या सर्व शास्त्रांत इतर संस्कृतीचे वैज्ञानिकही फार मागेपुढे नव्हते, आणि वेगवेगळ्या ठिकाणच्या ज्ञानाची सतत देवाणघेवाणही होत होती. येथे हे लक्षात ठेवायला हवे, की प्राचीन काळी जमिनीवरून व समुद्रातून व्यापार चालू होता. आणि पंडितांचे देशोदेशीच्या राजधान्यांतून जाणेयेणे चालू होते. साधे व्यापारी, सैनिक, कारागीर असे लोकही वेगवेगळ्या राजेसम्राटांच्या आश्रयासाठी देशांतर करीत.

गणितातील प्रगती

इतर शास्त्रांतील भारतीय विज्ञानाची प्रगती सांगण्या-पूर्वी प्रथम गणितशास्त्र घेऊ. यज्ञकर्मातील वेदींच्या विविध रचनांसाठी भूमितीचे काही ज्ञान वैदिक काळातील वैज्ञानि-कांनाही झाले होते. पण त्यांच्याही आधीच्या सिंधुसंस्कृती-तील वैज्ञानिकांना नगररचनेसाठी व घरबांधणीसाठी भूमि-तीचे चांगले ज्ञान असले पाहिजे, असे त्या काळच्या अवशेषांवरून म्हणता येते. भारतीय गणिताची खरी प्रगती अंकगणिताच्या दिशेने फार वेगाने झाली. एकापासून नऊपर्यंत मोजणी केल्यावर पुढे जाताना दहा, अकरा असे वाढते आकडे मांडायचे कसे? मोठमोठ्या संख्या मांडायच्या कशा? त्यांच्या बेरजा, गुणाकार कसे करा-वयाचे? आज शाळेतले मूलही ह्या गोष्टी शिकते व करू शकते. पण सर्व प्राचीन लोकांना आजची आकडे-मांडी माहीत नव्हती. एका अज्ञात हिंदु गणितज्ञाने असा शोध लावला, की 'शून्य' ही दहाव्या स्थानी खूण मानावी; 'अकरा' ही संख्या लिहिताना ११ अशी लिहावी, व डावीकडचा एकचा आकडा १० मानावा. शून्याच्या जागी एक आहे, तो फक्त एकच मानावा. डावीकडचा आकडा मांडणीत दुसरा, तिसरा किंवा चौथा आहे, यावर त्याची किंमत १०,१०० आणि १००० मानणे, ही कल्पना सोपी दिसली तरी फार क्रांतिकारक आहे. आर्यभट्टाच्या 'आर्य-भट्टीय' नावाच्या ग्रंथात (इ. स. ४९९) या पद्धतीने आकडेमांडणी आहे, व आधीच्या 'बाष्कलीसूत्रे' नावाच्या ग्रंथातही तशी मांडणी आहे. तो ग्रंथ इ. स. च्या चौथ्या शतकातला आहे.

हा शोध भारतीय गणितज्ञांकडून इतर प्राचीन देशांतले गणितज्ञ शिकले. विशेषतः अरब पंडितांनी हा शोध स्वीकारला, आणि हा हिंदूंचा शोध आहे ही गोष्ट त्यांनी नमूद केली. अरबांकडून हा शोध युरोपच्या पंडितांना शिकायला मिळाला. पुढे युरोपीय विज्ञानाच्या वाढीचे आधुनिक युग आले, तेव्हा हिंदूंच्या या संख्यालेखनपद्धतीचा व शून्याच्या संकल्पनेचा आधार घेऊनच युरोपीय गणिताची झपाट्याने वाढ होऊ शकली.

'शून्य' व 'अनंत' या गणिती कल्पना भारतीय गणितज्ञांना तितक्या स्पष्टपणे कळलेल्या नव्हत्या. पुढे, सातव्या शतकात ब्रह्मगुप्त, नवव्यात महावीर आणि बाराव्यात भास्कराचार्य हे गणिती होऊन गेले. बीजगणित, ट्रिगनॉमेट्री, गोल भूमिती आणि शून्यलब्धि गणित या गणिताच्या शाखांत या गणितज्ञांनी पुष्कळ वाढ केली. प्राचीन संस्कृतीमध्ये गणितज्ञ म्हणून भारतीय हे आघाडी-वर राहिले.

गणिताचे ज्ञान ग्रहज्योतिषाला आधारासारखे असते. या क्षेत्रातही भारतीय ज्योतिषांनी काढलेल्या ग्रहणवेळा इतर प्राचीनांपेक्षा जास्त बिनचूक आढळतात. वेदकाळात चंद्राचे बारा महिने व सत्तावीस नक्षत्रे यांवर कालगणना होत होती. तिथी व नक्षत्र यांची नोंद करून एखाद्या घटनेचा दिवस सांगितला जाई. आजतागायत ही पद्धती मुहूर्तांच्या बाबतीत वापरतात, व पंचांग याच पद्धतीने केलेले असते. सूर्याच्या बारा राशी, सात दिवसांचा आठ-वडा व दिवसाचे चोवीस तास ही पद्धत मात्र मूळची भारतीय नाही. ती आपण ग्रीकांकडून घेतली आहे.

इतर शास्त्रे

ग्रहज्योतिषाप्रमाणे फलज्योतिषही भारतीयांनी बरेच वाढविले. पण ते निसर्गविज्ञान मानणे बरोबर नाही. म्हणून त्याचा विचार येथे करता येत नाही.

भारतीय प्राचीन वैज्ञानिकांनी पदार्थविज्ञान व रसायन-शास्त्र यांत बरीच प्रगती केली. विशेषतः 'अणू' ही एक महत्त्वाची भारतीय संकल्पना आहे. बुद्धाचा समकालीन ग्रीक तत्त्वज्ञ डेमॉक्रिटस् यानेही अणूची संकल्पना मांडली होती. पण त्याच्या थोडे आधी पकुद्ध कात्यायनाने आपल्या-कडे अणूचे तत्त्व मांडले. ग्रीकांची व भारतीयांची अणु-संकल्पना भिन्न आहे. तसेच या प्राचीन अणुवादांची आधुनिक अणुविज्ञानाशी तुलना करणे चूक होईल. प्राचीनांचा अणुवाद धर्मविषयक आणि विश्वविषयक चिंतनातून तर्काच्या आधारे बनविलेले केवळ काल्पनिक प्रमेय आहे. आधुनिक अणुविज्ञान प्रयोगशाळेत व प्रगल्भ पदार्थविज्ञान, रसायनशास्त्र आणि गणित यांच्या आधाराने विकसित झाले आहे. अणू, लहरी, किरण या संज्ञांचा वापर करून आधुनिक विज्ञानाची व प्राचीनांच्या विज्ञानाची थिल्लर तुलना केली जाते, ती हरदासी प्रवचनांतून ठीक शोभून जाते. तिला खरा अर्थ मुळीच नाही.

पदार्थविज्ञानात निसर्गातील मूळ घटकांचा विचार प्राचीन भारतीयांनी केला. त्यांनी मूळ घटक म्हणून पृथ्वी, आप, तेज, वायू व आकाश ही पाच 'महाभूते' मानली. महाभूतांची ही नावे आज वाचली म्हणजे, आधुनिक दृष्टीला ती 'मॅटर'ची पाच 'रूपे' वाटतात. पण खरे पाहता, ही नावे प्राचीनांना अभिप्रेत अर्थांनी घ्यावयास हवीत. 'आकाश' या महाभूताचे उदाहरण घेऊ. 'आकाश' म्हणजे न्यूटनने कल्पिलेले 'ईथर' असे आधुनिक भारतीय व युरोपीय पंडितांनी मानले व 'आकाश-ईथर' असे भाषांतर रूढ केले. वस्तुतः 'आकाश' म्हणजे कोणतीही लहानमोठी 'पोकळी' असा प्राचीनांचा अर्थ आहे. शब्द हा गुण त्यांनी पोकळीचा गुण मानला, व ते त्यांच्या अनुभवांवर आधारलेले होते. पोकळ गाभाऱ्यात शब्द घुमतो, घागर पाण्यात तिचे तोंड धरून बुडवली म्हणजे बुडबुड आवाज निघत घागरीतली पोकळी नाहीशी होते, पोकळ बासरीतून शब्द निघतो वगैरे त्यांचे अनुभव त्यांनी जमेस घेतलेले दिसतात.

'शब्द' कानाने ऐकणे, 'रूप' डोळ्यांनी पाहणे, 'रस' जिभेने चाखणे, 'स्पर्श' कातडीला समजणे व 'गंध' नाकाला उमगणे, अशा माणसाच्या पाच क्रिया आहेत व इंद्रियांचे अनुभव आहेत. पंचमहाभूतांची कल्पना म्हणजे मानवी इंद्रियांच्या या पाच अनुभव-क्षेत्रात केलेली विश्वाची विभागणी आहे. 'पृथ्वी'चा गुण गंध, 'आपा'चा गुण रस, 'तेजाचा' गुण रूप, 'वायू'चा गुण स्पर्श आणि 'आकाशाचा' गुण शब्द असे भारतीय वैज्ञानिकांनी मानले आहे. त्यांची महाभूतांची कल्पना मनुष्याच्या पाच इंद्रियानु-भवांवर आधारलेली आहे. आधुनिक विज्ञानात मानलेल्या 'मॅटर'शी व 'एलेमेंट्स'शी या भारतीय महाभूतांची तुलना करणे चूक आहे.

रसायनशास्त्रात भारतीयांनी इतर प्राचीनांप्रमाणे फार थोडी प्रगती केली होती. किमयेने लोखंडाचे सोने करण्याची धडपड युरोपातील किमयागारांनी चालवली होती. भारतीय किमयेमध्ये पारा या प्रवाही धातूला स्थिर करण्याचे नाना प्रयोग चालू होते. किमयेच्या धडपडीतून पुढे युरोपीय रसायनशास्त्र निघाले. येथे तसे घडले नाही. येथील रसायनशास्त्र वैद्यकाच्या छायेत वाढले, आणि त्यामुळे

मात्रा व भस्मे बनविणे, वीर्यस्तंभक, कामोत्तेजक औषधे बनविणे आणि विषे व त्यांवरील उतारे बनविणे व पाऱ्याला अप्रवाही बनविणे याच प्रयत्नात येथील रसायन-शास्त्र कुंठित राहिले.

वैद्यकशास्त्रात भारतीयांची प्रगती फार मोठी होती, असे मानले जाते. कृत्रिम नाक बसविणे, गर्भिणीचे पोट छेदून मूल बाहेर काढणे, हाडे बसविणे, इत्यादी अवघड शस्त्रक्रिया येथील शस्त्रवैद्य करीत हे खरे. तसेच, महा-रोगावर चौलमुग्रा तेलाचा उपयोग त्यांना माहीत होता व सर्पगंधेसारख्या वनस्पतींचे औषधी गुण त्यांना माहीत होते. पण, रक्ताची घटकद्रव्ये, अन्नपचनाची प्रक्रिया, इत्यादी मूलभूत शरीरप्रक्रियाचे व घटकांचे ज्ञान त्यांना आजच्या तुलनेने फार थोडे होते. मेंदूचे कार्य आणि 'स्पर्म' व 'ओव्हा' या पुरुष-स्त्री जननबीजांच्या मिलनामुळे होणारी गर्भधारणा, अशा गोष्टींबद्दल त्यांच्या कल्पना चुकीच्या होत्या. सर्व प्राचीन वैद्यकात 'वात, कफ, पित्त' अशी तीन किंवा 'रक्त' धरून चार घटकद्रव्ये मानलेली आढळतात. भारतीयांनी 'वात, कफ, पित्त' हे 'त्रिदोष' (घटकद्रव्ये) मानून त्यावरच आपली सर्व निदान व चिकित्सा (म्हणजे उपचार) पद्धती आधारलेली आहे. 'पेशी' या सूक्ष्मदर्शकातूनच कळलेल्या शरीरघटकांचे ज्ञान नसल्यामुळे व त्याच उपकरणाने दिसलेल्या सूक्ष्म रोगजंतूंचे ज्ञान नसल्यामुळे, भारतीय वैद्यक इतर प्राचीन वैद्यकाप्रमाणे कुंठितच राहिले, यात नवल नाही.

तम युगाची कारणे काय?

सुमारे इ. स. १२०० वर्षांपर्यंतच्या काळात निसर्ग-विज्ञानाच्या काही प्रमुख क्षेत्रांत भारतीयांनी केलेल्या प्रगतीची थोडी माहिती येथवर दिली. आता प्रश्न असा पडतो, की येथेच भारतीय विज्ञानाची प्रगती थबकून का राहिली? तसे पाहिले तर भारतीय व चिनी निसर्गविज्ञान व तंत्रविद्या इ. स. १२०० च्या सुमारास इतकी प्रगत होती, की त्यांचे एकत्र ज्ञान युरोपच्या त्या वेळच्या ज्ञानाच्या तुलनेने पुढे गेलेले होते. पण मग असे घडले, की युरोपचे विज्ञान एकदम वेगाने पुढे गेले आणि चार-पाच शतकांत युरोपच्या आम्ही फार मागे पडलो. इसापनीतीतले कासव सशाला मागे टाकते, तसाच काही प्रकार घडलेला दिसतो. तो ससा झोपी गेला, तसे काही घडले का?

येथे, वैज्ञानिक प्रगतीच्या बाबतीत काही सामाजिक व राजकीय गोष्टींना फार महत्त्व आहे. बंगालचे एक आधुनिक रसायनशास्त्रज्ञ डॉ. प्रफुल्लचंद्र रॉय यांनी 'हिंदु रसायनशास्त्राचा इतिहास' लिहिला आहे. त्यांनी म्हटले आहे, की आपल्या वर्णव्यवस्थेमुळे एकंदर ज्ञानसाधनेची मक्तेदारी ब्राह्मण वर्णाकडे होती. त्यांनी धर्ममीमांसा, तर्कमीमांसा इत्यादी क्षेत्रांत मोठी मजल मारली, पण निसर्गविज्ञानाकडे फार दुर्लक्ष केले. पण, वर्णव्यवस्था (किंवा जातिव्यवस्था) होती एवढेच एक कारण भारतीय विज्ञानाच्या कुंठितपणाला पुरेसे नव्हते. एकंदर भारतीय समाजरचनाच बंदिस्त होती. एकीकडे ग्रामसंस्था व कृषिव्यवसाय या न बदलणाऱ्या गोष्टी होत्या; उलट, खेड्यातील उत्पादनाचा काही भाग शोषण करून नांदणारे शहरी लोक, राजेरजवाडे, सरदारसरंजामदार, मंदिरे व पुजारी, उपरे, क्षीण व अस्थिर जीवन जगत होते. अगदी स्थिर, थिजलेले ग्रामीण जीवन व अगदी अस्थिर भयानक स्पर्धेचे नागर जीवन अशा दोन टोकांना विभागून जीवन जगले जात होते. या कचाटीत व्यापारी वर्गाची वाढ, व्यापारी शहरांची वाढ, रूढीला आव्हान देणाऱ्या धैर्यवान विद्वानवर्गाची वाढ भारतात व चीनमध्येही होऊ शकली नाही. या एकंदर कुंठितपणाचा कोट युरोपमध्ये फोडला गेला खरा. आशिया खंडाचेच नव्हे तर प्राचीन जगाचे पुढारीपण करणारे भारत व चीन हे देश जुन्या कोटकिल्ल्यांतच राहिले. इतिहासाची ही दारुण साक्ष आहे.

येथे ही गोष्ट स्पष्ट केली पाहिजे, की डॉ. प्रफुल्लचंद्र रॉय यांनी वैज्ञानिक कुंठितपणाची जी कारणमीमांसा दिली आहे ती बरोबरच आहे, पण अपुरी आहे. सामाजिक परिस्थिती आणि तिच्या कोंडाळ्यात वागणारे वर्ग, समूह आणि व्यक्ती यांना नेहमी एकवट घ्यावे लागते. जे काही घडते, त्याची जबाबदारी केवळ परिस्थितीवर टाकून मोकळे होता येत नाही; उलट, घटनेचे सर्व श्रेय (किंवा दोष) वर्गाच्या किंवा व्यक्तींच्या पदरी बांधणे रास्त ठरत नाही. भारतीय विज्ञान कुंठित झाले ही घटना. ती समजून घेताना माणसावर खापर फोडणे किंवा उलट 'परिस्थिती'ला दोष देऊन हात झटकणे हे दोन्ही करता येत नाही. माणसांनी घडवलेले वास्तव आणि वास्तवाने घडवलेली

अनुक्रमणिका

माणसे यांचे आडव्याउभ्या विणीने जे एक समाजवस्त्र बनते, तेच लहानमोठ्या घटनांचा रंग धरू शकते.

आधुनिक युग

इ. स. १२०० नंतर १७००-१८०० या शतकांपर्यंत भारतीय निसर्गविज्ञान आपल्या कोषातच बंदिस्त राहिले. भास्कराचार्यांसारखे गणिती या काळात झाले. जयपूरची जगविख्यात वेधशाळा (जंतरमंतर) याच काळात बांधली गेली. मुसलमानांनी बांधलेल्या प्रचंड वास्तू, गोल घुमटा-सारख्या इमारतीचे अवघड शिल्प यांनाही भारतीय विज्ञानाचे व कारागिरीचे कर्तृत्व म्हणावे लागेल. पण तरी म्हणावे लागते, की इंग्रज व्यापारी व लढवय्ये ज्या नव्या युरोपीय निसर्गविज्ञानाची ताकद घेऊन आले, ते विज्ञान आपल्या विज्ञानाच्या पुष्कळ पुढे गेलेले होते. वस्त्रे विणणे, जहाजे बांधणे अशा काही बाबतीत इंग्रज आपल्याकडून शिकत होते हे जमेस धरले, तरी आपण मागे होतो हे मान्य करावे लागते.

इंग्रजांनी भारतावर एकछत्री अंमल बसवला आणि भारतीय निसर्गविज्ञानाचे दुसरे पर्व सुरू झाले. आगगाडी, तारायंत्र व छापखाने, कापडाच्या गिरण्या व तागाच्या गिरण्या या भारतात नव्याने आलेल्या गोष्टी, निसर्गविज्ञानाने लाभलेली उपकरणे, साधने, सुखसोयी भारतीयांच्या डोळ्यांना नव्याने दिसू लागल्या. अगदी मूठभर शहरी वर्गांना ह्या नव्या सुखसोयींचा प्रत्यक्ष लाभही मिळू लागला. कोट्यवधी शेतकऱ्यांना व नव्या शहरांतील मजुरांना व कारकुनांना सुखसोयींचा नुसता स्पर्श झाला. तोही सुखाचा नव्हता. कारण शेतकऱ्यांचे दारिद्र्य, करांचे ओझे झपा-ट्याने वाढले. शेती सुधारली नाही, उलट खालावली. मजुरांना शहरांनी ओढून घेतले; पण ते दारिद्र्य, कंगाल-पणा, अतिशय श्रम, घाणेरड्या चाळीतून राहणी आणि नवी व्यसने यांच्या मरणमिठीत.

विज्ञानाच्या सुखसोयींचा स्पर्श भारतीय समाजाला सुखावह न होता दाहकच झाला. मग एकंदर समाजाला विज्ञानाचे प्रेम का वाटावे? निरक्षर समाजाला तर हे आगगाडी, तारायंत्राचे नवे जाळे राक्षसीच वाटले. अचंबा वाटण्यापर्लीकडे त्याची काही सुजाण प्रतिक्रिया होणे शक्य नव्हते. साक्षर शहरी पांढरपेशांना तरी दुसरे काय वाटणार? पांढरपेशा ब्राह्मण किंवा सधन मराठा वर्ग पेशवाईतल्या मोठेपणातून उपटून काढला गेला होता व त्या मोठेपणाची जखम चिघळती राहिली होती. या शहरी वर्गांनादेखील विज्ञानाचे कौतुक व ओढ वाटावी? महा-राष्ट्रात तरी पांढरपेशा वर्ग विज्ञानाला सन्मुख झाला नाही. बंगालमधला पांढरपेशा वर्ग प्रथमावस्थेत विज्ञानाकडे सुजाणपणे पाहायला शिकला, असे दिसते. पण तेथेही विज्ञानाची ओढ व दृष्टी फार खोल रुजू शकली नाही.

इंग्रजांनी राज्यकर्ते म्हणून काय केले? तर स्वतःच व्यापार व लष्करी सामर्थ्य यांना पोषक एवढीच तुटपुंजी व परावलंबी वाढ होऊ दिली. यंत्रे इंग्लंडहून आली, त्यांचे किरकोळ, सुटे भागही बनविण्याचे ज्ञान भारतीयांना होऊ नये याची खबरदारी व्यापारी इंग्रजांनी घेतली. तंत्र-विद्येचे ज्ञानही त्यांनी मिळू दिले नाही. विज्ञानाची आवड उत्पन्न करण्याचे तर त्यांनी कटाक्षाने टाळले. १८५० मध्ये मुंबई विद्यापीठ स्थापना व तिकडे 'शिपायांचे बंड' किंवा इंग्रजी सत्तेविरुद्ध पहिला उठावही झाला. त्याच्या धसक्यामुळे इंग्रजांनी मुद्दाम असे धोरण ठेवले, की भारतीयांना कारकुनी पेशाचेच तेवढे शिक्षण द्यावयाचे. उच्च दर्जाचे शिक्षण थोडे द्यावयाचे, पण ते इंग्रजी भाषेतून द्यावयाचे; व त्यातही भाषा व साहित्य यांचे भरपूर शिक्षण द्यावयाचे. तेही इंग्रजी व संस्कृत या भाषांतील साहित्यावर भर देऊन, शेक्सपियर, कालिदास यांच्या साहित्याचे पंडित होण्याला अवसर देऊन द्यावयाचे; मराठीला पांगळी ठेवायची!

राज्यकर्त्या इंग्रजांचे हे सारे धोरण व पांढरपेशा शिक्षित वर्गांची व सधन व्यापारी व जमीनदार वर्गांची क्षीण शक्ती व स्वार्थ या दुहेरी अडसरातून विज्ञानदृष्टीची वाढ येथे होणे दुरापास्त होते. पण या अंधारातूनही वाट काढू पाहणारे काही लोक भारतात निघाले. भारतीय परिस्थितीतच जो कायापालट झाला होता व विज्ञानाचा जेवढा काही आघात झाला होता, तो वांझ ठरणे शक्य नव्हते. बंगालच्या सुशिक्षित वर्गातून प्रफुल्लचंद्र रॉय, जगदीशचंद्र बोस यांसारखे श्रेष्ठ वैज्ञानिक निपजले. जगदीशचंद्र बोस व रवींद्रनाथ ठाकूर हे दोघे जिव्हाळ्याचे मित्र होते. यावरून बंगालच्या एकंदर प्रबोधनातच साहित्य आणि विज्ञान या दोन्हींची सांगड बसलेली होती, असे म्हणता येईल. आधीच्या पिढीतही देवेंद्रनाथ ठाकूर,

अक्षयकुमार दत्त प्रभृती प्रबोधनाचे नेते विज्ञानाला सन्मुख होते. इतर कोणत्याही भारतीय प्रदेशापेक्षा बंगालमध्ये वैज्ञानिक प्रयत्न करणारांची संख्या मोठी आहे, हे तेथील प्रबोधनाच्या विशिष्ट स्वरूपामुळे समजू शकते. तो प्रदेश इंग्रजी सत्तेखाली प्रथम गेला व पाश्यात्त्य वैज्ञानिक प्रगतीशी प्रथम परिचित झाला, हेही एक पोषक कारण सांगता येईल.

विज्ञान व समाज यांतील अंतर

एकंदर भारतात इंग्रजी सत्ता आल्यानंतरच्या काळात जी विज्ञानविषयक वाढ झाली, तिचे स्वरूप कसे आहे? ती वाढ एकतर फार मर्यादित आहे, आणि एका लहानशा वर्गातील मोजक्या व्यक्तींच्या कर्तृत्वापुरतीच मर्यादित आहे. हा लहानसा वर्ग, म्हणजे सुशिक्षित वर्ग, विज्ञान-दृष्टीपासून वंचित आहे. (दुर्दैवाने, विज्ञानक्षेत्रात नावाजलेल्या किंवा प्रत्यक्ष कार्य करणाऱ्या बहुतेक व्यक्तीदेखील प्रयोगशाळेपुरतीच वैज्ञानिक दृष्टी ठेवून एरवी इतरांप्रमाणे विचार करणाऱ्या आहेत. भोवतालच्या अ-वैज्ञानिकतेचा प्रभाव त्यांनाही भोवतो आहे.

दुसरे असे की बोस, रॉय, रामानुज, मेघनाथ साहा, सी. व्ही. रामन, चंद्रशेखर, भाभा, खोराणा अशा जगविख्यात भारतीय वैज्ञानिकांचे कार्य जागतिक विज्ञानाच्या प्रवाहात मिसळून झालेले आहे. यात वाईट काही नाहीच. उलट, हेच स्वाभाविक आहे. साऱ्या देशातील वैज्ञानिक असेच एका सलग प्रवाहात आहेत. विज्ञानाचा विकास ही काही 'राष्ट्रीय' बाब नाही. व्यापाराची वाढ, लष्करी सामर्थ्याची वाढ या बाबी 'राष्ट्रीय' स्पर्धेशिवाय घडत नाहीत. राष्ट्रीय स्वार्थाच्या अनुसंधानाने आपापल्या राष्ट्रीय कोंडीतच या गोष्टी तगू व वाढू शकतात. विज्ञानाचे नेमके उलटे आहे. 'राष्ट्रीय कोंडीत' विज्ञान पूर्वीही वाढले नाही. ते आंतरराष्ट्रीय सहकार्यावर अवलंबून आहे. तेव्हा भारतीय वैज्ञानिक विज्ञानाच्या आंतरराष्ट्रीय प्रवाहात नांदणे हे रास्तच आहे. त्यातच भारतीय विज्ञानाचे भवितव्य आहे.

पण, जगाच्या विज्ञानप्रवाहात नांदणारे व मानाची स्थाने मिळविणारे भारतीय वैज्ञानिक आपल्या भारतीय साक्षर-निरक्षर लोकमानसांपासून फार अलिप्त आहेत, ही वाईट गोष्ट आहे. ही गोष्ट लक्षात घेतली, तर 'भारतीयांच्या' वैज्ञानिक प्रगतीचा विचार नीट करता येईल. नोबेल पारितोषिक मिळविणारे रामन आणि खोराणा यांच्या कर्तृत्वाचा आपल्याला रास्त अभिमान वाटतो. पण, आपण भारतीय जनमानसाचा विचार करू लागलो तर रामन भारतात राहून 'परके' आहेत. खोराणा तर परदेशातच स्थायिक झाले आहेत. आपण बहुसंख्य विज्ञान-दृष्टी नसलेले आहेत!

विज्ञानाचे कुतुहूल, विज्ञानदृष्टीचे सामर्थ्य, विज्ञान-दृष्टीचे सामाजिक जीवनातील क्रांतिकारक महत्त्व या गोष्टींना भारतीय सुशिक्षितही आज पारखा आहे. शेतकरी आधुनिक खते व अवजारे वापरतो आहे, पण तोही या गोष्टींना पारखाच आहे. शहरी कामगार व तंत्रज्ञ यंत्राला बांधलेला असून तसा पारखाच आहे.

आजची ही भयंकर स्थिती उमगणे जरूर आहे. तिच्याशी झुंजणेही जरूर आहे. सामाजिक अंधाराशी घ्यावयाच्या व्यापक झुंजीचा हा एक महत्त्वाचा भाग आहे.



वैदिक, संस्कृत भाषाशास्त्र

महाभारत - रामायण - भगवद्गीता,

संस्कृत वाङ्मय यांचे गाढे अभ्यासक व रसिक समीक्षक

प्राच्यविद्यापंडित डॉ.म.अ.मेहेंदळेकृत

प्राचीन भारत : समाज आणि संस्कृती

निवडक मौलिक लेखांचा संग्रह

प्रा.मे.पुं. रेगे यांच्या विवेचक प्रस्तावनेसह

डेमी आकाराची ३८ + ५१६ पृष्ठे, पुठ्ठा बांधणी
किंमत : रु. ५५०/-

संपर्कासाठी पत्ता

चिटणीस, प्राज्ञपाठशाळामंडळ, ३१५, गंगापुरी,
वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

अनुक्रमणिका





लेखकांस आवाहन

'नवभारत' मासिकामध्ये दर्जेदार वैचारिक लेखनाचे आम्ही नेहमीच स्वागत करतो. पण 'नवभारता' कडे आपले लेखन पाठविण्यापूर्वी काही काळजी घ्यावी, अशी विनंती आहे.

१. आपले लेखन सुवाच्य अक्षरात कागदाच्या एकाच बाजूस असावे.

२. आपण लेखनासाठी जे संदर्भ वापरले असतील, ते लेखाच्या शेवटी काही टीपा असल्यास त्यांसह द्यावेत.

३. महत्त्वाचे म्हणजे आपण आपला लेख यापूर्वी कुठल्याही नियतकालिकात प्रसिद्धीसाठी पाठविलेला नाही, याची स्पष्ट कल्पना 'नवभारत' च्या संपादकांना द्यावी.

४. 'नवभारत' मध्ये लेख छापण्यापूर्वी तो संपादक मंडळाच्या योग्य त्या सदस्याकडे वाचनासाठी व अभिप्रायासाठी पाठविला जातो. त्यामुळे तो लेख कुठल्या महिन्यात 'नवभारत' मध्ये येईल किंवा येणार नाही, हे यथावकाश कळविले जाईल, याची लेखकांनी कृपया नोंद घ्यावी.

आपल्या सहकार्याबद्दल संपादक मंडळ आपले आभारी आहे.

- संपादक मंडळ

हे मासिक घ. वा. जोशी यांनी के'सागर ग्राफिक्स अ‍ॅण्ड प्रिंटर्स, गणपती आळी, वाई, पिन : ४१२८०३ येथे छापून सरोजा भाटे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका